

阴 阳

自自古以来，易的使用是绵延不绝的，成为中国义理之学的中坚。直到上一个世纪，仍有学者在利用易学建立自己的学说。由于历代发挥易义的著作浩繁，又由于易的广泛民间化，因此给人造成一种感觉，以为易是不可说的，很难定论。这样，关于易首先面对的就是追问问题。也就是说，易有没有一个最基本的东西，这个最基本的东西是什么，它可以约束在一个怎样的限度内？因为从道理上推之，历代的关于易的学说现象不可能是无所依归、散放的堆积，里面一定会有一个一以贯之的贯穿。由此，历代易学就能够统一。这就好比一部大辞书，无论它的条目多么繁众，但是这部辞书却有统一的体例，依照体例去使用这部辞书，我们就不会有知识上的压迫感。易学也有它的体例，所以首先的问题就是寻找确认这一最基本的体例。而且，易之体例一定是很简单的。所谓易之三义，简易居其一。

关于易的基本内容，直到近代，学者还各有争论。比如吴汝纶就说：“卦爻之辞，一人之作也。以卦辞为文王，爻辞为周公者，始于马融、陆绩。徒以王享岐山、箕子明夷二事以为文王后事耳。不知王谓殷王，虽文王以前何不可享岐山之有？箕子不用于纣久矣，亦不必至囚奴时始可言明夷也，何得以此二文遂悬定为周公作哉！自古皆言文王演易，不言周公，文王既为卦辞而

不为爻辞 是其业未卒也。若以用之卜筮 遇爻变何以为占 徂其文辞、体例无稍殊别，若周公续文王之业，亦岂必字摹句拟，惟恐其不肖似哉？《易说》这里只是随举一例说明。即使到了吴汝纶所处的时代，作易的问题仍然是时有歧见、很难论定的。笔者并不想就易的著作权展开辩证。易最基本的内容都保留在《周易》经典中 周易的哪一部分为何人所作 这种讨论是否就绝对必要呢？上古著作事实的论定、实证本来是极困难的 这就如军事上的围困与巷战 巷战会带来极大的伤亡 而且容易导致支离，但围困却可能不战而屈人之兵。一定要纠核清楚哪些是文王所作 哪些是孔子所作述 未必是通达的办法。因为周易本身也只代表易的一个历史段，这以前的连山、归藏卦系说明易的延绵广度未必是可以单用周易来限制的。因此，实证的态度 相比义理的态度 就显得保守和拘滞。换句话说 我们只要知道到孔子为止，易经过历代延承，达到一个怎样的基本的形貌就可以了。现在流传下来的周易经典，尤其是学说思想上 不可能不经过孔子这一重要的历史传递驿站。对此 我们不能死于书面字眼下。

周易在经典中顺序上排在首位，这能够表明它的人文初始地位。按《周礼·太卜》的说法 我们能够推知一些易的初期情况。文云：“大卜掌三兆之法，一曰玉兆 二曰瓦兆 三曰原兆，其经兆之体皆百有二十 其颂皆千有二百 掌三易之法，一曰连山 二曰归藏 三曰周易 其经卦皆八 其别皆六十有四 掌三梦之法，一曰致梦 二曰觭梦 三曰咸陟 其经运十 其别九十 以邦事作龟之八命，一曰征 二曰象 三曰與 四曰谋 五曰果 六曰至 七曰雨 八曰瘳 以八命者替三兆三易三梦之占 以观国家之吉凶，以诏救政。”周礼虽然是制度之书，都从制度上说，但这些说法是有可靠根据的。这是因为，华文化最基本的特性，

就是它的绵延因承性，由于这绵延因承性，一切历史事体便都有可还原由来、所自。关于这一层，我们以后会专门谈到。由此，疑古也就是最不合于典章制度人文自身的逻辑的了，中国的文物学最能说明这一点，这是需要说明的。三兆、三易、三梦之法，说明上古时代占卜的多重性，并不止限于易一道。由此也可以看到，易的生长与来源具有深厚的根基，不是单纯发育并成型的。这也就等于说，易只代表古代占法的一支，我们对它的考核须放在一个联观的基础之上，而不是支离抽象的。

连山、归藏、周易三种卦系有一个共同结构，就是经卦皆八，别卦六十四。经卦显然就是八元卦，六十四之数是八元卦排列组合而来的。同时我们还可以看到，三兆、三梦也有着相类的体例，所谓经兆之体百有二十，其颂千有二百，三梦其经运十，其别九十，与易卦系统比照有明显的对称性，就是在数上是衍生的。比如周易八元卦，搭配出六十四卦，每卦六爻，六十四卦共三百八十四爻，而三百八十四是圆的自然衍分数。因此，上古人文在配数上的讲究，便成为最显明的人文现象，而且各种配法远不是单元的，易数的配法只是各种数法中的一种。从常识上说，一到十的十个数，每一数都赋有严重的涵义，同时还有一些赋有严重意义的数也必须关注，如十二、十三、十六、六十四、三百八十四等等。以周易而论，每卦有总的断辞，并且每爻之下还系有爻辞，照此体例，三兆与三梦也有着清晰的总别之分，不仅有大体的说法，而且也有变化具体的说法。可以知道，到周礼的时候，解释上已明确专于国家政事一义，观国家之吉凶，以诏救政，这是制度占卦的认定，不是民间日用生活的，而是上层的。从出土的甲骨文也可以看到，内容都是关乎王事的，所有这些信息都表明，中土人文的传统从很古以来就是自上而下的一种形制，民间社会的发育，经过漫长的过程，到中古以后达到烂

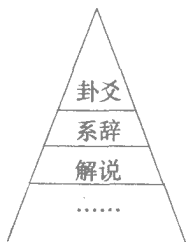
熟。由此 中国的人文思惟 也总是从上而下的一种禀性 这一层，在士人群体表现得尤为明显。

但问题的关键 还是易的始原问题 从三兆、三易、三梦、八命已经可以看出，对易的原始我们不能作过度的想象，易从来源上说，一定是简单朴素的 绝不是难以论定的玄学。上古人文是可以实证、确认的 比如名学。如果觉得认定十分困难 那一定是理解被助长了的缘故。我们在思考易数的时候，一定要充分关注龟卜的历史情况，周礼中保存了不少关于龟卜的消息，而且从典章文献来看 龟卜的地位似放得更高。按筮人在大卜、卜师、龟人、垂氏、占人之后 这种排序可能有重龟卜的因素。孔颖达疏说：“云国之大事待蓍龟而决者有八者，谓此八者皆大事 除此八者即小事 入于九筮也。若然 大事卜 小事筮 此既大事而兼言筮者，凡大事皆先筮而后卜，故兼言蓍也。”（大卜）从周礼大卜的内容来看，凡占卜吉凶明显是用综合手段来完成的 即兆、易、占梦、龟卜都要用上 这至少说明上古人文进展到周礼的时代，已经是一个集成了。但是在各种占卜手段中，显然是有轻重之别的，而对龟卜的倚重应该是没有问题的。我们现在看到的周易 占卦显然是以数运 与龟卜有别。殷墟出土的大量甲骨文应是古人龟卜留下的遗迹，近人多有研究，尤其是对殷人周祭制度的研究，与经典中关于祭祀的载录正可参看。如龟人中说：“上春釁龟 祭祀先卜 若有祭祀 则奉龟以往。”按筮人云：“筮人掌三易 以辨九筮之名，一曰连山 二曰归藏 三曰周易 九筮之名，一曰巫更 二曰巫咸 三曰巫式 四曰巫目 五曰巫易 六曰巫比 七曰巫祠 八曰巫参 九曰巫环，以辨吉凶。凡国之大事 先筮而后卜 上春相筮 凡国事共筮。”龟卜的重要 可以从先筮而后卜看出来。孔疏解释说：“筮轻龟重，贱者先即事，故卜即事渐也。”筮与卜代表上古人文两套并

行的重要系统，从制度规定上说，卜更为尊贵一些；从文献上说，甲骨文较周易历史更久，但是周礼只能给出一个制度上的大体框架，因为历史中的具体人物对待卜筮态度是各别的，如左传中所记载的事件 情况就各有不同 这些以后会谈到。重要的是占人中讲到的一条：“凡卜 筮 既事 则系幣以比其命 岁终 则计其占之中否。”这与占梦中的内容可以联观 占梦说：“季冬聘王梦 献吉梦于王 王拜而受之 乃舍萌于四方 以赠噩梦 遂令始难欧疫。”

我们现在研究的易学，实际上只是古代人文的一边，不是唯一重要的，象龟卜一边的细节情况，对它的了解就要困难许多。占梦所述 与卜 筮 似有同样的体例 王者平时所梦 不论吉凶善恶，都是要收集保存起来的，等到年终新年将至便将好的梦保存下来 献于王 并送去噩梦 以新善去故恶 用雉驱逐厉鬼 这些虽然是上古的礼俗 属于王事 其遗迹现在民间仍有存留，但重要的是这些消息说明古人问卜吉凶是有一个厚实的经验堆积的，平时卜问的结果都要保留起来等待验证，绝不随意处置 因此 上古遗留下来的占卜文辞 肯定经历了一个量很大的打磨过程，这些可以从甲骨文的出土得到印证。从这里来推之，我们现在看到的周易卦爻下所示的文辞一定有一个历史堆积过程 不是一开始就这样的 这就是说 周易的文辞系统是可以剥掉的 并不是经义的、一定的绝对 所以卦爻之辞与后来历代的解释系统相比较，可能只是历史更早一些的文献，并非是不可触动的。当然 这里只是借占梦之事推测易文辞、断辞的历史来源情况 孔氏疏谓：“既事者，卜筮事讫，卜筮皆有礼神之幣，及命龟蓍之辞，书其辞及兆于简策之上，并系其幣合藏府库之中 至岁终总计占之中否 而句考之。”文中已经说得十分清楚，凡占卜所得之辞都要汇总收藏。断辞因为直接表占卜

结果 所以必然简短。断辞等待核证 可靠的经得住打磨才有可能保存下来。从这一层来说，保留下来的辞都有一个经验概率为基础，是可以肯定的。周易经典保存了上古人文的原始痕迹。由此推之，历史中连山、归藏卦系在辞的系统上肯定与周易是参差不同的；那么剩下的问题就是，易既然是一个历代叠加起来的系统，在经验上有几千年的堆积基础，那么它就肯定具有相当的准确率 而更重要的是 易有哪些部分是更绝对的 剥落不掉的，一定是易相对最根本的部分；而后代解释中所执的认为易的哪些内容是固定不易的，也就显得不可靠了。



说到这里 我们就有必要先作一个假定 易按其人文史构成 大致成一个金字塔式序列梯级 最上面顶端是卦爻符号 接下来是卦爻下所系之辞系统，然后是历代的解说与发挥，包括周易经典中的文言、系辞、说卦等各部分，都是上代很古的解释。之所以作这样的认识 不仅是因为文献本身的情况 透露给我们的消息，同时也因为文物出土本身的说明，都提示我们必须做透彻的推断。比如帛书周易在卦名上就与现在通行的周易经典相出入，尽管总体上保持一致，如姤卦作狗卦，履卦作礼卦 等等。这说明卦名也是可剥的、变动的 因此 卦名与卦符本身相比 便没有卦符根本 而卦符本身是否就是不可剥的呢 显然也不是，因为新近整理发布的先秦古易，用红黑两色配出六种符号就最好地说明了上古易符的多样性。因此，从卦爻符号

到卦名 到卦爻下所系之辞(如前文所及的)再到对周易的通论性解释(如系辞)历代堆积叠加的结构便相当明显了。这是要求我们逐次灵活对待的。由此 当易被层层剥过之后 什么相对最本质的问题便无法回避了，经典本身的说法是伏羲画卦制作 才有了后来的卦系 但周礼反映给我们的情况却是 在制度规定上龟卜反而摆放在比易占尊贵的地位，尽管注疏解释说殷人质实，故有此人文现象，但这却不能不使我们想到人文古史中的根本说法的参差。殷人应该是卜筮并用的，只是古代占卦不容易象龟卜那样借物质材料流传下来。说到这里，什么是不能剥掉的呢 显然只有阴阳三道 这就等于说 阴阳三道应该是易之本体 是易最根本的核心 这是依理推之 比勘了各种基本情况以后导引出的结果。

关于阴阳三道 孔颖达疏解释得最简单直截 在疏“乾 元亨利贞”时说：“卦者挂也 言悬挂物象以示于人 故谓之卦 但二画之体 虽象阴阳之气 未成万物之象 未得成卦 必三画以象三才 写天地雷风水火山泽之象 乃谓之卦也。”这里最主要的是对元卦符号为什么必须三画成卦问题的回答。经学是从天地人三道这一理路来作答的，即所谓必三画以象三才。虽然这是传统的自圆的解释，但如果对照伏羲画卦这样古老的说法，仍然是不能定论的。只是我们可以知道一点，上古人文中卦符系统的发生，一定与古人原朴的对人与天地之间的某种关系的认取有关，因此从这一层论之，经疏的解释本身已成为某种不能推翻替代的上限 这是有必要说明的。应该说 原始人文的情况 可能情况 越是处在人文初始阶段的 越不会超出简单的概率，因此三画成卦的所以然也不会很复杂，只是后人对它的定论很难作出罢了。另外，二画不能成卦也关系到运数占卦的操作可行问题 即使初民 在设计一个人文系统的时候 也必须考

考虑自然自圆的问题，扬雄设计的太玄系统不如周易自圆便很能说明问题。比较言之，阴阳三道虽然是易的最根本所在，换句话说，易可以完全地概括在阴阳三道这一简单归结中，但阴阳较三道又更为根本，天地人毕竟较阴阳更具体，而阴阳只是一般的性质，还没有找到超出阴阳的事物，天地人本身就是有阴阳性的。现在看到的卦符、爻画都用连断表示，这就是阴阳性的表达、传递，同时在数上还包括奇偶之义。孔颖达疏讲解详细，可以参考。文曰：“然阳爻称九，阴爻称六，其说有二：一者，乾体有三画，坤体有六画，阳得兼阳，故其数九，阴不得兼阳，故其数六；二者，老阳数九，老阴数六，老阴老阳皆变，周易以变者为占。”

可见连断奇偶、阴数阳数是严格对应的，同时指明周易占卦是以老阴老阳之数为依托的。另外还有少阳少阴之数，孔疏交待得也很明白，说：“阳数有七有九，阴数有八有六，但七为少阳，八为少阴，质而不变，为爻之本体，九为老阳，六为老阴，文而从变，故为爻之别名。”本体别名之辨，只是历代经说解释的一种传承，事实会是怎样呢？因为我们知道，按古人传下来的占筮之法，会得到四种可能的数，即七八九六，除此而外没有别种可能了。因此，如果从算数的角度看，本来是一个极简单的或然问题，但这只是数学事实，经学家却不能不对每一种得数可能给以经义的解释，所以事实与解释之间是有一个距差的，这也是我们必须看到的一层。数学是什么呢？数学就是关系，只不过它是数的关系，人的关系是伦理，因此，每一项具体的固定的数的关系，本身都是天经地义的，比如一加一就等于二，数学研究就是寻找各条纷繁的经义的数关系，古代的易数演数是极典型的例子。经学解释本身也是一个被研究的对象，而对古代人文中一些最基本简单的事实，我们也完全可以借助有效的推

知手段来辅助理解。关于运数之事 注疏解释说：“后代圣人以易占事之时 先用蓍以求数 得数以定爻 累爻而成卦 因卦以生辞 则蓍为爻卦之本 爻卦为蓍之末。”蓍龟都是神物 赋有严重的意义，周礼说蓍龟每年都要更换新的，除了难得的大龟不每年更换 所谓攻龟用春时、上春相 筮者 讲的就是这个。

说到这里，就回避不开一个问题，即占卦为什么一定要用四十九之数 而不是别的 对此 历代也不能有一个都信服的一定之论 我们所能确知的只是既然 用四十九之数 而不是所以然 为什么这样定用。从实际操作方面来讲 四十九之数确有相当的便利和自圆性，这一点看上去简单，但在人文初始古人设计这样一个操作系统对智力却有很高要求。因为它不仅仅是演数，更重要的是这一系统必须把自然、人事两边都八面周全地顾及、照顾到 在解释、说法上达成自然而自圆的经义效果。即从这些道理论之，即使现在我们已不能唯一确定四十九之数的所以然由来、来源 而只能参考古人较经典的解释 但也丝毫不妨碍我们对上古人文的透视。案《系辞》云：“大衍之数五十，其用四十有九 分而为二以象两 挂一以象三 揲之以四以象四时 归奇于扚以象闰 五岁再闰 故再扚而后挂。天数五 地数五 五位相得而各有合。天数二十五 地数三十 凡天地之数五十有五 此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六 坤之策百四十有四 凡三百有六十 当期之日 二篇之策 万有一千五百二十，当万物之数也，是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成 引而伸之 触类而长之 天下之能事毕矣。”

这一段通论包含的人文消息很多，已成为常识。从乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四可以看到，乾坤作为两个最单纯的卦 爻画的连断是表阴阳的 因此 我们用阴阳三道归结易便有足够的理由和常识根据；因为每个元卦都是三画，而每

画有阴阳之分（连断变化），这就表明一种分工，即连断（线）专门表示阴阳性 卦变也就包含在其中 而画数 必三画 则表示天地人三道 这其中是细致分开的 绝不混淆。因此 从可剥性来推求，最后只有卦符是比较恒定的，所以阴阳三道一定是易之体的所在，剩下的都只能从易之用的层面去理会关照。这样我们就可以看到 易体是至简的 正合简易一义 至于所系之辞 也仍然是易之用的一种表现。这一层 上文我们在谈到周礼时已经提过了 系辞是人文史中的一个过程。可以说 阴阳三道是人类人文史所能找到的最简单的归结，这同古人知能念头有关 寓意唯至简乃可以至繁 都表现在体用上 易用是不可能找到它的边界的，这一层已成为历史了，所以我们只能找易的体，只有握易之体 才可以御易之用 这一思路 是历代易学著述教给我们的。正如前文所述 较之三道 更本质的是阴阳 因为阴阳是比三道更难剥掉的内容。但阴阳两仪本身不能直接用来运算 所以三道的确定、发生便是必然的。八元卦经重组 排列组合成六十四卦，更丰富了易的操作可行，孔氏疏在讲三才两仪时，背后实际上也就是这样一层关系。由于古代占卦的方法一直流传下来，所以我们对之不再赘言，而进入直接论述。

乾坤两卦是最单纯的阳卦、阴卦，所以对阴阳性最有说明作用。关于四十九数的解释，我们可以参考下面两种经典解释。孔颖达疏说 五十之数 义有多家 各有其说 未知孰是。由此可见 孔氏疏是有家法传承的 抉择过很多家师说 有充足的历史根据，最后约定出一个比较稳妥的说法，这就是为什么历史上一定要倚重经疏的原因。京房云 五十者谓十日、十二辰、二十八宿也。凡五十其一不用者 天之生气 将欲以虚来实 故用四十九焉 又马季长云 易有太极 谓北辰也 太极生两仪 两仪生日月 日月生四时 四时生五行 五行生十二月 十二月生二十

四气 北辰居位不动 其余四十九转运而用也。从汉易的特点来看 第一特点就是思惟非常质实 不像后来那样虚灵 这也能反映汉朝的历史性格 风格是比较板结厚重的。汉代的学者 多从天文历象的角度来说易，不能说不对应，但天文历象只是易要包含的一个方面 易不可能只止限于此 这一点是关键的。宇宙变化、十二律吕 种种法象 都不能脱出阴阳的范围 它们本身就是直观的阴阳呈示。比如北辰 是居中不动的 而众星共之 这是古人的认识 但北辰与太极等同 却肯定不合宜 因为太极不是具体的实物、实体；假如我们把马季长所讲说的只从一种模式意义去理解 那么就会感到对应的自然了。日月生四时 这属简单的经验，因为四季确是地球绕日公转的运动中自然形成的。但汉人释易 也不止天文历象一途 比如荀爽说 卦各有六爻 六八四十八 加乾坤二用 凡有五十 乾初九潜龙勿用 故用四十九也。这种思路 从经典中挖找消息自己拼排 未必可靠。象姚信、董遇说 天地之数五十有五者 其六以象六画之数 故减之而用四十九。这种解释 情况也大致相类。王弼最后从太极虚实有无义理上去说 算是承自汉易而为之一变。

由此我们可以看到一条规律 前代学者在解释难以追问的内容时，常常借助自己挖找拼接自圆的方法来处置，从学理上推求 便有很大的不可靠性。同时 也说明易占的古老事实 不可能成于晚近，否则典章文物性质的华文化便会缺少稳定的成说，而多捕捉地对待了。另一个重要的参考解释是李鼎祚的《周易集解》。值得注意的是 李特意引用了近人崔颢的解释，而李氏集解周易是以保存汉易著名的，选用崔说一定是有所抉择的 正如李氏自己所说：“崔氏探玄 病诸先达 及乎自料 未免小疵。”大体上总是肯定崔说的。案崔颢云：“明倚数之法 当参天两地。参天者 谓从三始 顺数而至五七九 不取于一也。两

地者 谓从二起 逆数而至十八六 不取于四也。此因天地数上以配八卦而取其数也。艮为少阳 其数三。坎为中阳 其数五。震为长阳 其数七。乾为老阳 其数九。兑为少阴 其数二。离为中阴 其数十。巽为长阴 其数八。坤为老阴 其数六。八卦之数，总有五十 故云大衍之数五十也。不取天数一地数四者 此数八卦之外 大衍所不管也。其用四十有九者 法长阳七七之数也。六十四卦既法长阴八八之数，故四十九蓍则法长阳七七之数焉。蓍圆而神象天 卦方而智象地 阴阳之别也。舍一不用者 以象太极 虚而不用也。且天地各得其数 以守其位 故太一亦为一数而守其位也。”

崔赜批评玉弼的解释说 但言所赖五十 不释其所从来 则是臆度而言 非有实据 孔颖达疏也承认但赖五十者自然如此，不知其所以然云。崔说配合八卦之数回答大衍之数五十这一问题 较之传统理路并没有突破。由此可知 历史中对此问题的答复基本上也就到此局面为止了，至于说到不取天数一地数四，只是回答为什么不用五十五数 而只取五十之数 但这显然属于又次一级的问题。因为系辞中讲过 天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十 奇数属阳 偶数属阴 天数地数相加总和为五十五 所以五十、四十九、五十五三者实际上构成了一个问题连环。但是 如果暂时撇开经典解释而单从数学演算的操作角度看 五十五之数不如四十九之数自圆、方便是显然的。无论是孔颖达疏还是李鼎祚集注 都同样讲到了太极、太一、虚无等义 用来解说四十九数的问题。由此我们可以得到两点收获，一是历史中经学解释本身作为历史学说的价值 其次是四十九数的形成 虽然不能在书面定论 但我们完全可以知道这是在先民长期的摸索打磨中约定成形的。这样就有一点值得我们考虑：上古人文中有很多基本内容是群体约定，

不是属于个人的，比如老子讲的许多思想就是公有的常则，并不属于个人创作发明；于是便有一个问题，古代学说思想到底多大程度上有个人的制作 是否可能有完全个人性质的制作 而不是群体因承性的？比如韩非的思想，他的个人色彩也许表现在怎样利用前人现成的思维成果上。关于这些，我们以后有必要加强讨论。易的基本内容当然不会是非约定的，从个人化去解释总显得不大可靠，我们很难从既定的立点去看待它，约定与既定是不相同的。孔颖达疏在义理上包含了很多重要信息，我们不能绕开这些内容。疏说：“蓍所以堪用者 从造化虚无而生也 若无造化之生此蓍 何由得用也 有非数而数以之成者，太一虚无，无形无数，是非可数也。然有形之数由非数而得成也 即四十九是有形之数 原从非数而来 故将非数之一总为五十 故云非数而数以之成也。”言此其一不用者 是易之太极之虚无也，无形即无数也，凡有皆从无而来，故易从太一为始也。”若欲明虚无之理 必因于有物之境可以却本虚无 犹若春生秋杀之事 不见生杀之象 是不可以无明也。就有境之中 见其生杀 却推于无始 知无中有生杀之理 是明无必因于有也。”

从这里我们可以看到几层意思，对于不可数者都约定为一，所以四十九数之上的一个数被解说成虚一之数。这当然是对既然的经义处理，因为任何一个数，都是可以赋以它经义性的，比如八十一、五十五等等。扬雄的太玄是按九九之数去配的。司马光潜虚是按五十五数去配的，当然历史中按八十一数去配的不止一家。从义理上说 有无之辩结合虚无去讲 与一般的玄学有别。比如问 有没有无 回答说有 那么它还不是真无，诸如此类，只是以空对空的推法，经典解释中讲到无就着有去显现，虚无之义是一贯的，这在释一阴一阳之谓道时表现得最集中。综合前面讲过的我们知道 卦为易之体 所以孔颖达开篇

即解释卦的涵义，实际上就是对易的基本的根本作了交待，我们讲的阴阳三道也就是对卦本身的成分的剥析。由此，余下的便都是用的衍绎，而一阴一阳之道，也就是对易最终的可能归结，我们很难找到比这更根本的概括。这是用剥的方法来得出的。系辞实际上就是关于易理的通论，各条内容像球一样地结为一体。系辞云：“一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也，仁者见之谓之仁 知者见之谓之知 百姓日用而不知 故君子之道鲜矣。”

从一阴一阳之谓道的简截断语可以知道，古人认为一切都可归之为阴阳是没有问题的。这等于说，我们不仅可以用阴阳三道来归结易，而且扩充一步，我们也可以同样用阴阳三道来归结华文化。如果把中国的人文系统比作一个金字塔形，那么阴阳就是塔顶 而从虚无、太一、数一、太极等一贯义理来看 阴阳三道本身又可以作进一步的通约归结，那就是一，一就是华文化归结宇宙自然与人世人文的真正核心。关于这一层，这里只能是先行提出 等待展开。像易有太极 是生两仪 就充分说明了一与阴阳三道牢不可破的关系。简单言之，阴阳之道不仅是自然之道 也是人事之道 而且阴阳之道本身是中性的 它没有善恶偏倚，也就是不对善恶有道德承负，这就是老子讲过的天道无亲。因此 赋予天道自然以善性 便成为人为之功 因为自然之道只负责成就 而不负责选择。这一层意思 后来在理学中就演化出有理性与合理性两个区分。所谓有理者，就是凡事万物都有其成就之理 比如扇子有扇的理 因而有理是中性的；而合理者 便系人的主观判断与选择 比如说 这是不道德的，非理的 恶的 不合理的 应该绝弃 等等。所以继善的只有人，善本身是人的一种赋加性，是人为性。但人事之道也是有阴阳之分的 两种意思并无扞格。由于人有成就善、抉择善的本性，

稟性 因而最终才能以善继之 用善这一边补充阴阳天道 这就是说 古代学说认为人是稟有善性的 但关键是 稟有善性与人性就是善的意思悬殊，有与是的同异是须正别的，孟子之学在这一层上明显有问题。从这里我们看到了阴阳与性的关系，善恶便是一组阴阳，这一点我们有很多机会讨论。系辞中所讲的并不专于道德性，而是更多地演说特性、属性等义。孔疏说：“若能成就此道者 是人之本性 若性仁者成就此道为仁 性知者成就此道为知也。故云仁者见之谓之仁 知者见之谓之知 是仁之与知皆资道而得成仁知也。”这就说出了一个重要意思，即人所成就的那一块 与他稟赋的那一块 有着明确的对应性。因此各人的性分是不一的，而阴阳也绝不是笼统的所指，它具体到各个单项上，比如仁知就有阴阳之分，仁属阳性，知属阴性 这与仁义有阴阳之分是同理的 义属阴性一边 因为义常常是刑杀体现的。说到这里 有必要表明 阴阳绝不是一个感觉式的断分 比如把仁与春天联想到一起 把义与冬天联想到一起，等等；而是从反向的角度来推究，我们很难找到不这样归分的理由。因此 阴阳是一个公则 也就是显而易见的了。至于说人文怎样从历史经验得到它，那属于认识史的问题，与阴阳作为规则而成立 其分工职辖是不同的。

有一点须说明的是 在传统学术思维活动中 阴阳两仪是公理起点，而现在关于阴阳却发生了达意的问题，如果达意成为困难 那么运思活动就会受到连锁影响 这是因为 如果正序地说，阴阳之一是归约人文与自然的上限，则它的该摄就是无穷的 由此 假如现在要反过来逆序地解释阴阳到底是什么 便好像掉进了一个无底的深洞中，达意的可能就成为问题了。我们不妨举例说明。比如说一个人从来没有看见过麒麟，他想知道麒麟到底是什么，于是就让另一个知道的人给他解释。结果

是那一个人也许讲一万句话，也不一定能让这个人究知，但是只要出示一张图片说这就是麒麟用不着说一句话那个人就明白了。所以知识归结起来都是一个达意的问题。知识的类型不同，达成的办法也各异，感知对象与内容不能说知，就是这个道理。阴阳的包揽性既然是无限的，那么反过来要对它达意，也就可能面对很巨大的一个达成量，所以对阴阳的体认，可能只能在阴阳的用的展开中，才能取得良好的效果。而对阴阳的过于印象的熟悉，也成为事实的妨碍因素。回到正题，孔疏从虚无来说数一未必是可靠的。他说：“一谓无也，无阴无阳乃谓之道，一得为无者，无是虚无，虚无是太虚，不可分别，唯一而已，故以一为无也。”王弼、韩康伯最后要以无说易，是有其历史学说发展脉络的，但这不是论文要讨论的重点，我们只要知道无之一义是包含有大量具体历史学说义理内容的就行了，比如无名、无体、无方、无功、无极、无象、无形、无数、无称等等。这些名目，横贯于整个中国古代学说史，既然不可数的都约定为一，那么将无与一联在一起，义理上也就不费解了。因为无论是无还是一，尤其是一，对传统人文系统都有实际的归结作用，这是从事实既然来说。所以思维理路上，无与一两者会很自然地并行，就这一层来看，古人最终用无说一，说阴阳太极，乃是必然的。

之所以说孔颖达的解释未必可靠，是因为很明显地这里已经完全用后人的理论去包装了，而不是易的原始。其实一阴一阳之道的意思相当简单，完全反映在文面上了。就好像说宇宙之道，也就是一阴一阳（一个阴阳）啊！关于之谓与谓之两个词，戴震曾专门作过辩证，实际上这里的分别很简单，之谓是作者最坐标的立断，而谓之是作者说论别人怎样去认取，立断并不表示这是作者自己的意见、观点（之谓与谓之似有总说、分

说之别 从哪一方面去说 通常用谓之 孔疏提供给我们的成果是，在系辞这一通论得出阴阳是古人所能找到的最后总结之外 汉晋以降的学者、注疏家又给出了一个用虚无、无一来作为自然与人文的最终总结的方案。从这里我们可以看到 在上古、先秦时代，易就已经义理化了，而这义理之易在后代还持续进展，不论这过程中易占是否并行。这就是为什么我们不能从单一的原始发生角度去研究易的原因，易本身就是一个连续体。说到这里 关于古人用一、用阴阳 三道 来做终极归结 包括用无这一方案，我们应该有了更多的感受。这个模型是非常整齐的 诚如经疏中所讲的，一、无、太一、太极、阴阳、卦爻 等等，学理上都是连锁相通的。《系辞》说：“易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业。”这已经成为易的基本模式了 关于它的解释 我们可以参考韩康伯的注，韩康伯的学术还是承自王弼一路的。他说：“夫有必始于无 故太极生两仪也 太极者 无称之称 不可得而名 取有之所极 况之太极者也。”

先秦名学 有所谓况谓之名 太极这一名指 正应此种情况。应该说 太极在历史中已经是一个比较成熟的指称了 我们只能说前人对太极所指向的那么一个意思很早就醒觉了。名言通常总要晚于事实，这是名实的常则注定的。孔疏进一步说：“太极谓天地未分之前 元气混而为一 即是太初太一也 故老子云 道生一 即此太极是也 又谓混元即分 即有天地 故曰太极生两仪，即老子云一生二也。不言天地而言两仪者，指其物体，下与四象相对 故曰两仪 谓两体容仪也。”这是从元气、气质去解说 显得质素 而两仪从天地配合解释 则两仪是比较实态的。我们从这里的学说解释中，至少可以看到来自宇宙自然一边的对一与阴阳这一终极归结的印证，因为气是质方面设定

的一，一切都是由气质凝成的。虽然万物厚薄浓密不一，所谓轻清为天，重浊为地，这是最初的阴阳判分。宇宙本身是稀薄的，但宇宙中的行星，比如地球，却是密度很高的物质（气质凝结）。这一经验，古今只有表达习惯上的不同。但太极两仪，最终是不可能限制在自然一边的，必然要包含人事在内，象四象生八卦一义，显然是人为参赞总结自然之事，即是最好的说明。那么，从太极两仪的模子，我们最终能得到些什么观察呢？很明显，阴阳与一，从数上来论，似乎有一与二之分别，而事实却是，阴阳与一并没有机械的界隔与过渡，并没有派生关系，因为阴阳就是一个统体，整体的一，这就是为什么古人津津地谈论、申说不可指数、不可称名、浑沦虚无的真正意思。气质元一是物理自然之一，气是中夏思维中最基本的常识，这里就不专门赘论了。综贯以前所说，阴阳三道与一作为综括中土人文的关键，也就显得明朗了。

从大衍之数、太极两仪等内容看，义理上有一个很明显的连续相扣环节，其中一些内容是与日常生活经验连结在一起的。这些部分的情况比较明了，考证的余地不大。比如四时、五岁再闰、三百六十日、奇偶十进制等等，这些内容，虽然是后人的解释，但因所述本身都系人文中最原初的内容，所以很难说不是前人在设定四十九之运数系统时不考虑的对象；就是说，这些单项内容如何圆融地配套装在联合照应中，是需要一定的摸索打磨的。人文初始的一切设定无不与初民的观念、认取相系，尤其华文化的因承性，使我们相信系辞中的成说是可据的。象三百六十当期之日一事，孔疏说，三百六十日，举其大略，不数五日四分日之一也。这种记数法，显然与阳历相符合，但是中国的农历却是阴阳历，不用阳历纪年。北宋沈括制定十二气历，属于阳历，非常省便合理，但最终却不被采用推行，由

此亦可见华文化中阴阳认同之根蒂深固。而且农历本身有一点奇妙之处值得注意，就是平年全年三百五十四天或三百五十五天，这是以月球绕地公转为纪的，即阴历。而有闰月的年份全年三百八十三天或三百八十四天，这样就把最标准的分圆数——三百八十四配出来了。三百八十四是一个绝对数，是圆的自然衍分数，单用规矩即可作出。而宇宙中星体的周期运转与标准圆及分数比总是有误差的，从出土的古代帛书等文物可知道，自三百五十余之数到三百七十余之数不等，地球绕日公转只三百六十五数即一例。由此可见华文化是非常重配合的，能够配齐的都尽量力求严整，所以我们也借以窥见古人配四十九之数绝非无因由了。根据占筮之法，如果是老阴老阳的情况，那么乾卦六个阳爻，每爻有三十六策（即三十六根蓍草表示的），则六爻总共二百一十六策；坤卦六个阴爻，每爻二十四策，六爻共一百四十四策。两者相加共得三百六十，这是一种情况。如果是少阴少阳，乾卦六爻每爻二十八策，六爻一百六十八策；坤卦六爻每爻三十二策，六爻一百九十二策，相加仍得三百六十之数，这可见运数系统当初设计周全的一个侧面。孔疏说，凡前闰后闰，相去大略三十二月，在五岁之中，故五岁再闰。三十二之数，显然与月闰相关，由此可以推见，四十九之数中，各种运算所包含之数，大要与古天文历象直接相关相应，因此我们如果认为大衍之数的真正来源系上古人文之历法，绝不能说没有成立理由，这正是真正的天数。

易六十四卦共三百八十四爻，合计一万一千五百二十策，乾坤之策配出三百六十，显然含有天地运行以成四时周岁等义。乾坤两卦是六十四卦中最单纯的两卦。另外还有两个重要的卦，即既济、未济卦。周易以未济结尾，表明它是一个开放系统，取不穷之义。这些以后会谈到。值得注意的是当万物之数的

当应该如何理会呢 我们知道 系辞讲过类万物之情一义 所谓类万物之情 就是指比类万物的情况 因而 类是中夏学术运思的载具。同时我们还能够看到这样一层 古人的思维特点 重心放在如何把握和掌握事物的情况，从知识学问上来说，情况似乎是最外表层的 但事实是除了情况 无论我们怎样向下推求 很难再得出情况概括以外的东西。比如机械是怎样结构的，就属于这机械的情况。由此 当万物之数 也是对万物情况的把握方式 是人为设定的对事物的一种比类相当 固然 万物之数是无穷无尽的 但从数上收摄到一万一千五百二十 以配合卦运 这至少表现了古代人想该摄把握宇宙万事的鲜明意向。至于那一具体的办法 倒不是思维之本体。所以说 知能控制欲是人文天生所禀赋的，只是具体表现方式会各有不同。这样，触类而长之，天下之能事毕矣一义也就具有了总结作用，它说明大衍之数、卦爻系统、太极两仪 简言之 阴阳与一 是有运类为基础的。名学以类为基本 与易等古人文系统是承续相通的。这些我们会有机会讨论。孔疏说：“触类而长之者 谓触逢事类而增长之 若触刚之事类以次增长于刚 若触柔之事类以次增长于柔；天下之能事毕矣者 天下万事皆如此例 各以类增长 则天下所能之事、法象皆尽 古曰天下之能事毕矣也。”

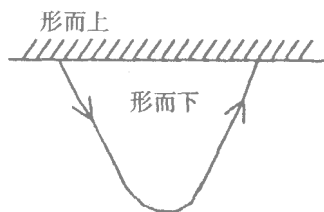
孔疏讲到天下万事皆如此例 充分说明中夏思维是体例思维的 但体例不是胡乱成立的 它要建立在类上，也就是类别、例类。像爻的解释从仿效上着眼 也说明体例的实在性。刚柔显然也是一组阴阳，刚柔在易学中所以如此重要，是因为它与治乱处事有深切的关系。我们知道 中国的历史 大体上都可以作治乱的归分 治乱就是历史政治上的一组阴阳 这说明政治 至少在传统士人眼中的政治，无外乎阴阳的归结，在世变推移当中 取阳刚有为 还是执阴柔无事 便成为个人抉择的关键。以

后我们会看到 六十四卦只是阴阳人事具体的、直感的展示罢了。更为要紧的 触类而长之与阴阳性联说 这表明类也是阴阳的 类的升降即为阴阳分别 如共别级阶等都是。这样 天下万事万物赖有类这一依托便能得到统一 只是类的不同 情况也各有异罢了。别同异当然也就是别类。所以系辞通论中所讲的各项义理 实际上也就是中夏的思惟性质 只有这样去看 才能够简单透彻地知道易到底是在讲说些什么 而不至于陷入悬猜捕捉中。上古人文是非常质实的 易的基本内容 即它的体 可演说的不多 因为就那么一些内容。易的繁复在于它的如何演示、具体应用(即它的用)系辞通论讲说的义理再多,也不脱出阴阳与一这一归结。为了辅助说明问题 我们不妨再举两例历史中的解释加以补充。朱熹解释易有太极说:“一每生二 自然之理也。易者 阴阳之变 太极者 其理也 两仪者 始为一画以分阴阳 四象者 次为二画以分太少 八卦者 次为三画而三才之象始备 此数言者 实圣人作易自然之次第 有不假丝毫智力而成者 画卦揲蓍 其序皆然。”

朱子以为太极八卦 所成都因于自然之序 这是一种经义的认识。如果追问为什么人文中只有中土产生了这些 就会感到它还是具体问题。只是朱子以理说太极却是一贯的。而理自宋以降 实为学说思想之核心 各家学术 主体上不能脱出一个理 这与五经正义系统以无为核心正好形成对照。这样看来 历史学说虽然纷呈 但大要的归宿并不复杂。理一与无一 都是最终的一 而上古原始人文拎出的一就是阴阳。所以从这一点论之 从阴阳到无 再到理 学理排序是历史脉络鲜明的 从数上去数都可以说是一。但很显然阴阳是不好用理或者无再说的,因为阴阳是更原始的认识发明,与理或者无有历史排序的分别。只是从整个学说思想史观之 阴阳、理、无具有协作互补性。

李鼎祚《周易集解》引虞翻之说云：“太极 太一 分为天地 故生两仪也。” 阴阳虽然最为简单，但宇宙事物作为一个无尽阴阳链却是显然的 至少古人是这样认识的。由此作为起点 我们往下梳理古人的解释系统也就顺畅了。

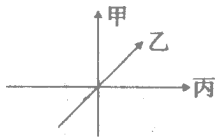
成亡图：



形上下

易从观念上切分 最基本的是形上下一义 系辞云：“形而上者谓之道 形而下者谓之器 化而裁之谓之变。”孔疏说：“道是无体之名 形是有质之称 凡有从无而生 形由道而立 是先道而后形 是道在形之上 形在道之下 故自形外已上者谓之道也 自形内而下者谓之器也 形虽处道器两畔之际 形在器不在道也 既有形质 可为器用 故云形而下者谓之器也。”前文已经说过，阴阳是初民遗留下来的最原始的学理财富，而形上下就是紧跟着的更成熟的补充，这就是为什么在阴阳之后接说形上下的原因。虽然孔疏结合了有无生成等解释，但形而上显然并不是无 而是实有的 只是有的类型与形而下不同罢了。形而下与形而上的唯一区别 就是形而下是有形质的 是形质的 而形而上则是没有形质的 非形质的 因此 形而下就是对形而上的兑现，所以形而上永远要大于形而下，形而下永远要小于形而上。提供形而下的可能条件就是气（质）时间和空间 因此，气（元气）时间和空间都是物 只不过它们是形态最独特的物罢了。比如说一个石球 它是形而下的实物 但是这石球中所含的圆、圆形却是形而上的，所以形而上并不空玄 本身也是有虚实之分的。孔疏论形在两畔之际 主要应这样去理解 质才是真正的断分形上下的依准。古人形质并称，所以要考虑表达上的

习惯因素。墨辩中讲的“已成亡”一义就直接体现形上下的性质和情况。从事物的生灭来说基本上是这样一个过程模式：首先是从形而上下降，兑现到形而下，然后经历一段形而下的过程最后回到形而上。万事万物的基本解释都很难脱出这个模子。从阴阳性论之，显然形而上属阴，是寂然不动的世界，形而下属阳，是感而遂通的世界，生成的世界。在礼学中，上帝、鬼神、人这三元就明显有形上下的归分。上帝显然是形而上的，而鬼神便有了形上下、阴阳性的剖分，所谓形骸归于地，实物尚存，当然是形而下的，但人死就永远进入历史，总体上又还归形而上了。比如说孔子，两千五百年前他是个活人，那时孔子当然是形而下的，但现在孔子却是形而上的鬼神了，因此鬼神不是人，鬼神由人而来而宾于帝。至于每一个活人，最后都会成为鬼神的，这里面的分别非常明瞭。中国古代学术有一个整齐自圆的系统，要件已经配齐，是疏而不失的。



说到这里，我们可以作一个小的归结，形上下本身也是有阴阳之分的。《黄帝内经》说阴为之主，阳为之正。形而上当然有主导性，因为形而上都是理有的。但是形而上的情况较形而下却要单纯一些，形而下因为具体形质的缘故，情况便有多重。大体上我们可以归结为三项，即时间长度、空间广度和事物量度。事物显然都要以元气为媒质，没有气质，便无由成立事和物。形而下世界简单说就是事与物的总和，因此事物的数量也就是形而下的量，事物量度就是从这一层去说的。至于时间空间因素，则更是日用常识。比如一件事物存续多长时间，一个人

活多少年 这些都属于时间长度 而事物必然所占的空间 比如一座城市所占空间 肯定有一个广度,一个大小多少 空间广度就是从这里去说的。由此 假如我们建立一个三维坐标 就有可能把形而下事物的情况,都形象而大略地标出来,这虽然是现在做的整理 但却是符合事实情况的。元气、时间、空间虽然是三元物 但它们的阴阳性是不同的 因为只有气是有质的 而时间、空间是无质的。墨辩中说 知而不以五路 说在久。这就是说 时间不是靠人的视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉达成的 而是来自于纯粹心知。任何人 包括先天盲人 似乎天生地都知道有时间 当然这里并不想讨论时间的知识、认识来源问题 而是要说 时间是物性特别的一种单纯物 空间也是 没有三元物 形而下兑现很难成立 很难可能。阴阳气的理论 我们并不陌生,气的阴阳在气的运化变动中 但阴阳绝不是气 因为气是实体,而阴阳是性质。时间是单纯阳性的 空间是单纯阴性的 因为时间永远向前 既不会滞留 也不会回缩、倒退 是一味阳动向前施发的。易云天行健 时间最能体现天运向前健行的特性 所以时间是简单的纯阳物。而空间能容受一切,最能体现阴性承接的特性 所谓厚德载物 因此空间是简单的纯阴物。乾坤两卦的对称与时空的对称是相应的,所以我们常说乾坤最能反映古人的宇宙观。系辞说:“乾坤成列 而易立乎其中矣 乾坤毁 则无以见易 易不可见 则乾坤或几乎息矣。”注疏解释说:“夫易者 阴阳变化之谓,阴阳变化 立爻以效之 皆从乾坤而来 故乾生三男坤生三女 而为八卦 变而相重 而有六十四卦 三百八十四爻 本之根源 从乾坤而来 故乾坤既成列位 而易道变化,建立乎乾坤之中矣 乾坤毁则无以见易者 易即从乾坤而来 乾坤若缺毁 则易道损坏 故云无以见易也。”

这样重乾坤 应该说只反映周易系统的情况 因为连山、归

藏卦系的历史情况是与此有别的。我们说乾坤最能反映古代人的宇宙观 是从它的典范性说的 并不是说仅仅只这一种情况。反映古人宇宙观的消息很多，这是需要说明的。从阴阳三道（一）以下 我们讲了形而上形而下 又及于乾坤 其中的顺序是非常简单的。应该说 前文中所述都是最大体的、大略的内容 它们是华文化的体 只有在具体的用的展开呈示中 我们才能越来越多地明了它的容涵。这就好比毛笔本身十分简单 可说者不多 而毛笔发挥用途起来 可以绘制无尽的画 书写无尽的文字 又好像乐器本身十分简单 却可以奏无尽的音乐。中国的学术人文 其体都是非常简单的 这与古人尚简易的认同有关 所谓抱一为天下式 所谓乾以易知 坤以简能 易则易知 简则易从 只有最现成的 才是最本质的。好比小孩指上的翻线游戏 无论多么繁复 其本体都是一根线。所以 在华文化对知识学问的认识态度上 便有这样一组分别 上善者不学而知之 其次学而知之 下者学而难知之 孔子强调的学 是对人的要求，这里所讲的则是对方法的追求 上等的方法 易于知能 无有师保 如临父母 说的都是这个意思。知识学问的简易性 充分体现在中医上 中医的原理是至简的。初民摸索把握万事的知能方法 通过古易得到典型的展现。由此 我们就可以看到为什么历史中华文化高效发达的原因 就是因为相比较之下 华文化最简单 所以效能极高 便于凝结和繁茂生长。纸张较别种材质便利 所以印刷容易早熟 文教开化因以发育。为什么简单的政治较复杂累赘的政治合理 更容易使国家效能提高 皆因于同样的原理。中夏人文欲长盛不衰，就必须回到保持简易之道 当然 这些已经是 从用上去了 说了 经验教训都在此 唯至简乃可以至繁。老子讲少则得 也是抱守简易的意思。案《大戴礼记·主言》曰：“曾子曰 敢问不费不劳可以为明乎 孔子愀然扬麋曰

参，女以明主为劳乎？昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治。夫政之不中，君之过也。政之既中，令之不行，职事者之罪也。明主奚为其劳也！”

曾子虽然鲁钝，但能谨守师说，这大概是他的特点。曾子的疑问，很能代表和反映一般人的思维特点，就是总以为要搞好政治一定要付出沉重的代价。孔子告诉他，事理正与此相反，好的政治都是简单的，只有搞复杂了才会付出重大代价（坏政治）。这个意思，也就是垂衣裳而天下治，也就是老子说的以无事取天下，简易之义异常显明。可以注意，这里还有一个重要的学理分别，就是君负责立政（之中否），而臣负责具体职事。这种分别注定了中国历史中宰相制度的发育与成熟，这说明政与事是分开的。施政行政之事是由各级官员具体负责，哪一块出问题就找哪一块质问，这种办法，保证了中国古政治的简单有效。同时也表明，政治的成败有两种分别情况，一是政治的道不好，有问题，造成失败的政治，这是制度、体制方面的，一种是做得不好，即实做方面的问题，因为制度再好，也有待行使，两种情况相互牵扯，互为消长。古人讲道与行（行道、践道、履道等）都是从经验中得来，是很难推翻的。孔子尚简易的政道观是极佳的具体例子，同时也说明孔子要求为政主礼之分的严格，不能僭越。中国历史的教训，就在于它的实际多大程度地接近理论，历史中政既不中，而又职事混乱的情况不可胜数，易与历史的关系是经史关系。其实无为就是道为，孔子说内修七教而上不劳，本身也是对天子、当政者的限制。曾子问：“敢问何谓七教？”孔子回答说：“上敬老则下益孝，上顺齿则下益悌，上乐施则下益谅，上亲贤则下择友，上好德则下不隐，上恶贪则下耻争，上强果则下廉耻。民皆有别则贞，则正亦不劳矣。此谓七教。”周易说，君子以辨上下，定民志，孔子的信念，当然是圣人

政治的，只是对经学讲的人我们应如何理会呢？很要紧的一点，就是上下这一关键义理 既简单而又具一贯性。这里的上下 显然与形而上、形而下不同 它是具体的人事。我们知道 易卦的上下体，天地人三道，六爻的上下对应，都是直接关乎人事的，是按照人事的取义去设定的。所以中土的思维是上下的思维，人们所认同的也是自上向下的序列，它可以解释直到近代的政治构成与性质。这样 我们就可以得到一个清晰的要点 即在阴阳一与形上下之后，考虑乾坤人的义理。这一顺序是整齐严密的 从系辞通论就可以看到。乾坤两卦与天地二象相应 而人的讨论又集中在圣人，人居位天地间，天象地法与人观的对应配合是相称的。由此，易的条理就更为明瞭。

乾 坤 人

《系辞》云：“法象莫大乎天地 变通莫大乎四时 悬象著明莫大乎日月 崇高莫大乎富贵 备物致用 立成器以为天下利 莫大乎圣人 探赜索隐 钩深致远 以定天下之吉凶 成天下之亹亹者 莫大乎蓍龟。”圣人是古代学说中最关键的义理 是典型的上位。韩康伯解释说 位所以一天下之动而济万物。很明显 易位学说与德位理论是相通的 只要我们对六十四卦中的时位内容有一些直感的接触 就不难看到其中德位思想的原始表达。得位是古人的愿望和理想 因此历史政治为了应合人的意愿而预留机会 反映到制度上就是必然的 比如推举制度和科举制度等 都是必须要产生和发育成熟的 所以周易的人极观是我们要前后连贯观察的。孔疏说：“以王者居九五富贵之位 力能齐一天下之动而道济万物 是崇高之极 故云莫大乎富贵。”这是典型的以人为极的表达。顺带说明 我们在讨论中经常借助孔颖达疏 会不会影响对易的原始性的考查呢 显然不会 因为依理究之 孔氏疏本身是抉择前代各家之说约定下来的、我们今天必须参考的最基本的文献 另外 注疏所讲说的，只是对原始内容的精致化 并非妄造改编可比 而且一旦有距离出入 我们也能够很快觉察出来 比如前文讲过的以虚无解易。应该知道 周易的基本是非常简单的 只要把握了简单的中

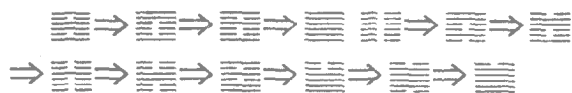
枢，我们就不可能迷失观察的尺度。

法象莫大乎天地以下的论述，最明显的就是天人对应。除去宇宙天象的经验，就是圣人经理天下的内容。天地是范围最大的一对法象，月亮反射太阳光，白天黑夜的分别，有利于地球万物的生长。但四季虽然是一般的经验，却并不是绝对的，因为有些地方只有旱季雨季的区分，所以古人把握自然世界的习惯是经验的和情况的。关于卜筮，其原始动机显然导源于人心的安全感与得失欲，这些孔疏也讲得十分清楚，所谓趋吉避凶，首先也是为了求得人生的安稳、有利。但易卦显示给我们的，却有一个两分法，必须明了。就是卦爻系统本身和具体得到哪一卦爻的占法。我们知道易的学理系统都装在卦爻系统中，而这与算卦活动本身随着历史已有分距了。如果说卦始终不能取得必然一定之理的地位、而仅仅是人为设定的话，那么卦爻系统本身所透出的阴阳顺逆之理，却是平稳恒定的。这也就是说，如果把握了简单的易思维体例，我们就可以直接进入心算、心运的操作、思考，即用阴阳去分析事理，原始遗留下来的具体卦就不一定要使用了。这就是从易的原理去对待、处理，而唯一稳定的，也就是易理。把握事物的深远隐微，是古代人自然会有的意向，但是随着人文的成熟，神秘会被道理取代，这是人文演进的自然理路。周易理数的两分，很明显上古就完成了。关于圣人利用天下之事，也许这一段记录最为典范集中。《系辞》云：“古者包牺氏之王天下也，”作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离；包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益；日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑；神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之，易穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利，黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾

坤 剡木为舟 剡木为楫 舟楫之利 以济不通 致远以利天下，盖取诸涣 服牛乘马 引重致远 以利天下 盖取诸随 重门击柝 以待暴客 盖取诸豫 断木为杵 掘地为臼 臼杵之利 万民以济 盖取诸小过 弦木为弧 剡木为矢 弧矢之利 以威天下，盖取诸睽 上古穴居而野处 后世圣人易之以宫室 上栋下宇，以待风雨 盖取诸大壮 古之葬者 厚衣之以薪 葬之中野 不封不树 丧期无数 后世圣人易之以棺槨 盖取诸大过 上古结绳而治 后世圣人易之以书契 百官以治 万民以察 盖取诸夬。”

从这里面我们可以看到一个备物致用的序列：渔业渔猎、农业农垦、商业交易、政教制度、水陆交通、守备防护、技术工艺、兵器军备、建筑、礼制、文教以及丧葬、书籍文字等等 文明开化有一个非常清晰的过程，而这一过程与卦始终系在一起，从卦的符号性来说 这个人文过程也就是

可以用符号标示的 即：



诸卦所显示的 就是一部人文史 我们将其符号化 也就是写人文衍生象。根据易卦自然、人事两面的涵义 中国有瓷器史和瓷器学，一切人文事象都可以这样用卦符去标示，系辞中已经十分典范地开列了例子。说到这里，我们不能不导引出一个重要的问题 即 瓷器原理。通常 人们对中国的历史人文总是充满困惑与费解，即一方面不能不看到它的发达实力，另一方面又在在感到它与原始性相接，比如文字，与古代图象文形有何血脉关联 或者 在它的戏剧表演方式与化妆上 戏曲 与古代神舞有何关系渊源 诸如此类 等等 等等 弥漫于我们的生活周围。可以说 从任何一种现象中 透露出来的都是地道的全

息性 即原始连绵性 也就是瓷器原理所要解释的。我们知道，任何一个人类群体 都自发地烧制出了陶器 供自己日用之需。但是 由此进一步烧制出瓷器的只有中国。虽然近代以来 各国也都制出了自己的瓷器，但是仍然以中国的瓷文化最典范，所以瓷是中国的“国物”。无论陶器抑或瓷器，它们都属于土器 这一点与玻璃器是有区别的。从文物考古出具的材料看 商代已有了白陶，是瓷器的前身，而新近出土的两千五百年前的原始瓷钟磬，更是珍贵的说明。它表明瓷文化始原得比人们想象的要早得多 器物釉质发亮 洁白如新 现在人们用玻璃、瓷等材质造乐器 而这种活动上古已经有了。因此 这件事体说明了一条道理 即华文化是一步到位型的 该有的很早就有了 剩下的只是精致过程。瓷器的发育可能与玉文化有关，比如经学中讲玉德，如敦厚仁和等，精细的瓷器很完美地表达了这些意向 比如做到半透明的瓷器 表面洁白、光滑滋润 水倒进去有一种鱼龙波光、异常美幻的效果 这说明 陶器到瓷器 由近而远 土器可以发育到相当精致烂熟的程度。那么 同理推之 任何一种人文原始，只要不断由近而远连绵生长下去，都可以达到至高的程度 所不同者 大多数民族进展到陶器就停止了 接下去 它们换成了玻璃器皿 而只有中国进而进展到了瓷器 然后加进了玻璃器 但无论如何 瓷器作为土器 与陶器等原始性有着直呈表面的联系轨迹，也正是从这种人文原始连绵性来说 华文化是最重现成的 因为它是以现成为基 由于最早的现成就是原始，现成就是不放弃，所以华文化不可能不是连续绵延的。这样 当我们以后在学术中再遇到原始、发展矛盾律的时候 我们就要想一想瓷器原理 中国的社会是瓷器社会 中国的历史是瓷器历史，中国的人文是瓷器人文，中国的学术是瓷器学术、中国的文艺是瓷器文艺等等，一切都是全息。我们在各

种对困惑费解问题的答复中，用瓷器原理都可以很容易地得到自圆的解释。说到这里 就不能不指明 原始性本身在中国论衡中已失去了意义，因为瓷器原理，丢掉原始性的人文是不可靠的 历史连续含量一经损失人文便不值钱 原始要终 没有正始的人文是不能最终由近推远的。另外 从方法上来说 我们不能用人类学的方法治古代经史，因为人类学的方法是经验的和具体的 要以实地考查为基础 更重要者 是人类学方法是治陶器的方法，治瓷器不灵。近人章太炎用人类学方法治国故便是个错误 现代人类学的流行 多是因为它的“可文学性”这是尤其要注意的 想象虽然可爱 但是并不可信。

综合前述 我们可以看到一个清晰的序列 从阴阳一 到形上下 到乾坤人 再到以后的各个卦爻义 内中始终是有一个统贯的 并且在治易的方法上也十分明确 就是要尊重传统家法，注重义理本身的通顺。系辞通论有两个重心，一是对易本身的解说，一是对人道的侧重 两者是密合的 所谓二五之精 其要都在于人道。《系辞》云：“六爻之动 三极之道也。是故 君子所居而安者 易之序也 所乐而玩者 爻之辞也 是故 君子居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占 是以自天祐之 吉无不利。”注疏解释说 三极 三材也 是天地人三才至极之道 那么 天极、地极、人极是对应配合的。此处有一个两分 就是观卦本身是单纯义理的 与占卦有别 后者是逆向测算 得到一个什么卦，所以从卦里面我们可以感受人文中最早期的对利的念头，毕竟义利之辩是古人考虑的一个核心问题。《系辞》云：“天地之大德曰生 圣人之大宝曰位 何以守位曰仁 何以聚人曰财 理财正辞 禁民为非曰义。”德位思想鲜明地表达 这种思想是贯穿历史的基本。圣人法天地而为事业，所以产生修齐治平这样的目标是极自然的。天地生养万物，而万物都为人所

用 荀子讲万物同宇而异体 无宜而有用为人就是这个意思。因此 人既然控制万物 就必然要面对物性和谐的问题 这便是齐物论自然物理一方面的基础。即使从文面所陈之义我们也可以看到，仁义财三者实际上说出了国家存续的根本，就在于物质财用、开明与刑法管理 没有物质财富 人类没有基础 没有刑法约束 社会不能治安 这充分说明了中国治国思路的简单性。这些义理已经简单到经验底限，没有丝毫赘说的余地，但是历史中要实做到这些却相当困难。中国的历史社会是地道的世俗社会 因此世俗社会的一切简单性它都不缺少 实做的成败、效果 极度地取决于当位者的导向 因此位的理论是不可动摇的。刑治曰义 但义不仅限于刑治 墨辩中所说的“义 利也”虽然只简约的三个字，但是中国历史学中的所有关于义利的思想，却都不能够脱出这一个命义的范围，这些我们会很多机会谈到。社会的安定治理 基本上都系之于刑这一块 尤其是当我们有了现代社会这一个参照系以后，这一点会变得更加明白。仁道的实质就是开明 而关于开明 政治学上的讨论却并不简单。可以看到 古人的文体不是讨论体的 而是论断体的 因此往往有一个连环结构 这些连环基于经验 都有可靠的历史的基础，是不可乱解的。

系辞通论中说：“易之为书也 广大悉备 有天道焉 有人道焉 有地道焉 兼三材而两之 故六 六者非它也 三材之道也 道有变动 占曰爻 爻有等 占曰物 物相杂 故曰文 文不当 故吉凶生焉。易之兴也 其当殷之末世 周之盛德邪 当文王与纣之事邪 是故其辞危 危者使平 易者使倾 其道甚大 百物不废 惧以终始 其要无咎 此之谓易之道也。”最值得注意的是，此处明说周易的兴起与文王有关，中国的历史特性是最重说法上的因承的，如果是这样，即文王与周易确有固定的联结

关系 那么周易的内容 辞 规定上就更为具体了。甚至我们可以作这样一个推设：后人追谥文王，会不会与文王深通阴阳易理也有关系呢 因为文是易之关键义理 文王能够存身，一定与他对阴阳变通的把握造诣相关，古代王者精于占筮并不奇怪。比如需卦上六云：“入于穴 有不速之客三人来 敬之终吉。”我们知道 文王被囚羑里 纣王对他不放心 肯定会派人去监视窥探 这是很自然的。进了人家的巢穴 当然只能是随顺以求自存了。从这一贴合的例子可以看到，即便我们不能肯定地说现在留下的周易经典就是文王所作，但大致可以认定，里面肯定包含了许多当年文王遭遇际遇的信息，尽管不能武断说具体到每一爻都如此，这是我们要警觉的，因为疑古的理路经过历史操作证明不大适合于中国的古代人文之考察。从上引文字中可以看到一点，就是忧危意识是周易的核心精神，同时也造成了华文化的特殊精神素质 所谓惧以终始 易之道也。因为只有夕惕若厉 才能终无咎也 无咎即易之要。由此可知 行健自强不息，就包含在危惧上的健行不息。也只有危惧才是真正的自强之道 历史中的很多实例 无论国家或个人 都生动地验明了这一点 兵法中有精辟的阐述。但是有一点 易为忧患之书 文王实忧患之人，那么忧患在学问要求上是可取的吗？抑或忧患只是具有实效的事功精神呢 因为《大学》中说过：“所谓修身在正其心者 身有所忿懣 则不得其正 有所恐惧 则不得其正 有所好乐 则不得其正 有所忧患 则不得其正 心不在焉 视而不见 听而不闻 食而不知其味 此谓修身在正其心。”心为身之本，所以修身之本也就在于正心，或者我们可以对两者作一种近义或同义的认取。关键是 理与情绪在这里作了截然的切分，理是中性的、没有生命的。因此 如果人心涉于忧患 那么与正心就相违了 由此 忧患之书 忧患思想 是否就是非正心的呢？

必然的 凡涉于忧患者 一定会或多或少地去正心一段距离 这是我们在观易时必须估计到的情况，因为经典的义理是打通的，所以我们不可能去做不明智的调和化处理。象明末王夫之的学说与思想 因于忧患之世 所以去正便远 但我们不能不承认那是历史中重要的思想，这种情况在人文史中是随处可见的。

易书广大悉备 说明前人易之三义的给定是可靠的 变易与不易二义都是关于变动本身的，而简易一义着重人的把握，正因为宇宙万物是变动的，而变是最无穷尽的，所以人要把握住变 不能不用至简有效之道。这样 易之三义就对比鲜明地统一为一体，从中我们可以感受到古人把握控制一切的意图和方式。并且 如果有耐心试验 我们就会看到 很难再拟构出一个比易卦系统更自圆周到的方案，尽管从数理上我们总感觉到它的人为痕迹太重，这可能与易卦占有了最现成的事物大体有关。只要通观系辞中关于天地事物的大致情况的描述，我们就能看到某种性质 如云鼓之以雷霆 润之以风雨 日、月运行，一寒一暑，法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日、月 天地之道 贞观者也 日、月之道 贞明者也 天下之动，贞夫一者也 日往则月来 月往则日来 日、月相推而明生焉 寒往则暑来 暑往则寒来 寒暑相推而岁成焉 天地絪縕 万物化醇 男女媾精 万物化生 等等 无不是从最宏观大处成说的。这说明什么呢？这说明华文化的思维是大而化之的思维。老子说过 天网恢恢 疏而不失 华文化正是大而化之、疏而不失的人文系统。这绝不等于说它没有或缺少精微，而是从大处指明它的禀性 因为唯其大而化之 才真正疏而不漏 而密不容针反而会一得百失，这两种把握方式性格上是适成南北的。孔疏常引老子说解经典 这是比宋人可靠的地方 此处不及细说。由此，

大而化之不同于笼统 也就是显而易见的了。因此 从名学上论之 各个语词 只有当它们由近推远以后 其不可通用这一点才明显地被人看出来。由此可见 万物之异才是绝对的 而同只是某种限度。名言之同异如此 人文之同异益然。所以无千无万的方法 都以正别同异方法为宗 这是前人留给我们的经验 是不可能超脱的法则 无论怎样试验 学术在过去的教训 非常能说明这一点。

有一点是须注意的，就是周易卦系与上古人文的统绪会不会有关系。因为我们知道夏殷两代的卦爻系统与周易是很有不同的 殷人的卦系不首乾而首坤 无论序卦作何理论解释 但现实中华文化是重统极、正统的，只不过人文早期的做法可能原始一些，但性根上总是一样或者连贯的。像后世改元改朔等行为 与古人重正始都是要联观的。既然殷之卦系与周不同 那么早期人文中卦系本身会不会直接就是统绪的表示和标志呢，这些推设都是我们应该考虑的。另外，如果文王囚于羑里而问易的话，直接的占卜无论如何会引起商纣的多疑，因此文王玩易的活动本身也不能想象过于简单 即从《左传》中我们也可以看到古人对易的多途性，所以文王既然是精于阴阳之变易运化者 那么心算与心运这一层就绝不能排除。我们在艮卦中看到，艮其背不获其身 行其庭不见其人 这种景象 极像纣王派人暗中监视文王的情形 文王在明处 见不到暗处潜藏的人 唯一所能行的就是止道，即保持平稳沉静不动声色，所谓括囊无咎之道即在于此 阴柔存身之道 周易卦爻中比比皆是 我们不可能武断地认定它们与当年文王没有关系；文王的成功可能就在于坚持，羑里被囚七年而最后放归就是极好的说明。所以首乾卦行健之义 周代殷而兴起 与周人的性质自然有关系。当然 这些都是推论，主要是周易首乾坤的卦爻系统可能与人文改统有

关，因为系辞通论中既然结合卦系与人文史一起讲，那么序卦中含有统绪因素的可能便不能排除了。像秦朝以十月为岁首，历法都是可以动的，正始之意确是渊源久远。只是须说明，此处仅提供某种参考推论，并不敢作出定论，思考毕竟是首位的。

《系辞》说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化，是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”

这里最明显的就是其连环性，尤其是设卦、系辞、推变三者，实际上都应该是观象而来。观自然之象，观人事之象，天象、地法、人观，诸如此类，我们应特别留意易中的二、三结构。关于推变，孔疏解释说：“八纯之卦，卦之与爻，其象既定，变化犹少，若刚柔二气相推，阴爻阳爻交变，分为六十四卦，有三百八十四爻，委曲变化，事非一体，是而生变化也。”吉凶者存乎人事也，变化者存乎运行也，可见吉凶都是由人造成的，自然运化虽有灾祥，但相对人事上的险恶，显然是次一等的。古人的认识很清楚，这种态度说明忧虞得失都是系于人事的。经解是说失得积渐成著乃为吉凶，由此可见吉凶与得失有轻重之别，坤卦履霜之义是泛在的。自然物象，如昼夜、日月等类，相对比较单纯，而人事之象虽然如物理之象一样分阴阳变化，但阴阳中显然是随处分轻重之别的，像得失、忧虞、吉凶、悔吝等等，很明显可以看出有一个程度层次的划分，它们的具体展现在每一个卦爻中，系辞中的通说仍然是大而化之的。可以肯定一点，即无论具体的自然物理抑或人事怎样有轻重变化和分别，实际上都不能脱出阴阳这一框定，虽然系辞通论说神无方而易无体，实则易是有方的，易之方就是阴阳，无论如何神，很难脱出阴阳之方。关于方，墨辩中有直感的例子，说大圆之圆与小圆之圆同，方至尺不至也。这就是说，大圆与小圆虽然在尺度上相异，但作

为圆是一样的。因此 所谓方 就是类的提炼 并且一定性的才称为方 阴阳正是这样一定的归结 无论得失悔咎吉凶本身有如何轻重程度的分别变化 但都为阴阳却是如一的。至于神无方易无体之说 是要表达万事万物运变奇妙难测之意 并非是说无可把捉 否则要阴阳易做什么呢 因此 从这里也可以看到 华文化是重妙的文化 妙作为一个核心中枢 不仅是体会，也是认同 诸如日用生活中的武术 便是一味求妙的 太极拳之阴阳运变 尤为人文实例之典型。正因为华文化是阴阳型的 所以才能导引出太极拳 别的人文无有 说明它们还没有阴阳型化 因此性质就是现实。

《系辞》云：“精气为物 游魂为变 是故知鬼神之情状 与天地相似 故不违 知周乎万物而道济天下 故不过 旁行而不流 乐天知命 故不忧 安土敦乎仁 故能爱 范围天地之化而不过 曲成万物而不遗 通乎昼夜之道而知 故神无方而易无体，一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也 仁者见之谓之仁，知者见之谓之知 百姓日用而不知 故君子之道鲜矣。”从这里的顺序就可以看到 无方无体之不测都结成在阴阳 但是阴阳妙道虽然体在于日用之间 真正体认到它的人却很微少 这是因为常人的性质都是偏于某一边的 所以总是滞于所见 理会认识也就有限了。所以这段文字说出了一条很重要的事实 就是通贯阴阳之理的人绝无仅有 也就是说人们没有认识到简单这一宇宙本质 因为事物不可能是简单的 日用不知充分说明了这一点。老子曾说过 人之迷 其日固久 老子所讲过的道理，对理解易具有很难比拟的辅助作用，我们今天看到的《老子》是一篇综述 由此便可知里面的思想应该是当时的群性认识 而非个人创见。群性共识当然是从非个人专利这一点去说的 并不是指每个人都达到了这种见识 先秦思想 纯系个人创

作的少 但体现各人理解 借以表达观点 的多。知周万物等论述透露了古人对待事物的态度 即人与物的伦理关系 显然待物之道与人对万物的显微情况的了解是对称的，完全可以看出 物性和谐、齐物论等学说与易并没有扞格 理路上是相通的。以安士敦仁来说，我们可以参看《说卦》中的一节论述：“昔者圣人之作易也 将以顺性命之理 是以立天之道 曰阴与阳 立地之道 曰柔与刚 立人之道 曰仁与义 兼三才而两之，故易六画而成卦 分阴分阳 迭用柔刚 故易六位而成章。”

我们知道 齐物论中有天籁地籁和人籁 天地人是一组固定搭配 因此 天道阴阳实际上把地道刚柔与人道仁义包于其中。刚柔的认识配合地道说便是指自然物理的 比如物之三态，便有刚柔之分 天体的密度与引力 也是有刚柔之别的。但这些仍然是大而化之的分划。重要的是关于人道的归说 只限定在仁义两边 这种态度显然也是中土特色的。它使我们很快意识到 历史中的儒与法始终并行 未使不是这一人道的导引延伸。历来学人常常对历史中的人与事作儒、法的争论 这是可行的吗 因为我们知道 偏阴偏阳的事物是极少见的 所以历史中无论人抑或事 偏儒偏法的情况也不大可能 因此儒道与法道 相比较尽管可以作仁与义的粗分 而事实却是很难彻底断开 因此 历史中的各家与道术 其间存在着一个轻重模棱的过渡问题 这些具体的人事阴阳 已化为活生生的政治史了 而我们必须进而追问的是什么呢 就是 仁与义仅仅两边的粗分、归结，是否就是终极的归结呢？也许人类人文确实超不出仁与义二分 正如孔疏说的 天地既立 人生其间 立人之道有二种之性，曰爱惠之仁与断刮之义也。明于易道 我们就知道人文中哪些争论是有结果的 而哪些是不得法的 从刑教政治来说 像法家儒道这些东西也常常缘于某种标榜 去其学理本体都有相当距

离 所以约定的不一定是可靠的论见。

为了避免论述的散漫 我们不妨把问题收摄一下 系辞通论中关于人、人道的内容是我们关注的中心 其中有大量的结合具体的某一爻的辞讲说的义理 这说明玩其辞的活动是实在的,《系辞》为我们提供了大量的范例 这与引述诗来论说义理是一样的。因此 对这些部分我们将留到以后讨论卦爻义的时候再进行展开 现在暂不赘说。应该说 系辞通论中关于人道的论说与对易的解说是胶著在一起的 很难机械地分开 对易的论说以后我们还会谈到。至于人道 只要知道它的圣人统极这一内核 便能有效地把握其要点。天地人三道 虽然是纯卦赖以建立和成立的基础 但在诸卦中最直接体现天地之义的却是乾坤两卦。关于乾坤 系辞通论中有一些直接的论断 我们不妨看一看。《系辞》说 天尊地卑 乾坤定矣 乾道成男 坤道成女 乾知大始 坤作成物 乾以易知 坤以简能 成象之谓乾 效法之谓坤 夫乾 其静也专 其动也直 是以大生焉 夫坤 其静也翕 其动也闢 是以广生焉 是故 阖户谓之坤 闢户谓之乾,一阖一闢谓之变 乾坤其易之缊邪 乾坤成列 而易立乎其中矣 乾坤毁,则无以见易 易不可见 则乾坤或几乎息矣 夫乾确然 示人易矣 夫坤隤然 示人简矣 黄帝尧舜垂衣裳而天下治 盖取诸乾坤 子曰 乾坤其易之门邪 乾 阳物也 坤 阴物也 阴阳合德 而刚柔有体 夫乾 天下之至健也 德行恒易以知险 夫坤, 天下之至顺也 德行恒简以知阻。

一目了然 乾坤总是相对待而说 其核心就是知能简易观点 由此我们也就可以知道 对于易学是谈不到造诣的 因为它是如此地简单 以至于对任何人都是一样没有多说的余地 仅仅只是要看各人的用功会有怎样的不同和差别 易 仅仅是作为人文统体的一个公设起点 就看人具体地将它扩充、推用到多

远 所以 对历代与易相关的文献 无论多么离奇发挥的 在易简的统一审视下，都会变得平白而连贯，这是可以经验并实证的。简言之，各种悬殊（包括文、野、雅、俗等等）都是现象上的悬殊、用的悬殊，体总是一贯的，易于解释的。至于有一天我们可能如何惊奇为什么初民单单就把握、抓住了这个（不放）那则是另一件事了，因为历史生活中简单得令人费解的事是很多的。这样，我们就可以看到，易本身就是一个剥卦，它把变易本身经过不断地剥落，最后剩下一个剥不掉的一，所谓贞夫一者也。所谓阴阳简易等等。因此，我们以后的陈说，本质上将都是一种直观例子意义上的陈说，这是不得不然的，因为事实如此。也就是说，上古人文给我们留下的多系朴状的框架，比如易留给我们阴阳一，尚书留给我们一些早期政典等等，但是以后的人文，无论走出多远，也只是射线的延伸，只是精致化的疏分。易学既然是一门没有造詣，而只有功夫的学问，那么我们就更利于理解华文化中的知行了。易既然以知能为核心，那么从能一方面说便有体用的问题，阴阳体用在各门学问中都有鲜活的例子。比如《孙子兵法·势篇》说：“声不过五，五声之变不可胜听也；色不过五，五色之变不可胜观也；味不过五，五味之变不可胜尝也；战执不过奇正，奇正之变不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？”由此也可以说，阴阳之变不可胜易也，不可胜用也，不可胜穷也。所以阴阳这一简单总结，与古代人的运用企向相关，正因为一切都是循环的，所以才会有阴阳变用的总结，兵学中的奇正不过是一项具体的阴阳。从五声五色等出举可以知道，变虽然是无穷的，但变的基元却是有限的，由此我们大概可以窥见阴阳在思惟中的来源，只不过阴阳是比五声五味奇正等更基元的提炼罢了。

必须承认，尊卑是人文的基则，因为人文必须建立一套运

转规则，尤其是大陆人文更是如此，否则将很难脱离散漫的原生态。这是从势上面来说。但尊卑贵贱无论是否与事实相合，它都是人的认识，而不是单纯的知识，因为知识的基本特点是不由人制定性这一规定，而认识却是包含模棱性的，具有人为制定性的。比如说一加一等于二，这就只能是属于知识的（对象），因为数的固定关系是不会随人而转移的；但是贵贱这样的内容对象却很有争议性，是模棱的。大致看上去，贵贱似乎也是事物的实情，比如说铁确实天然地较黄金贱，但仔细推究起来，又会发现这是人为的一种制定和约定，只是因为铁较黄金多，所以才更贱一些。这里面包含着量的轻重，而且都是围绕人的用这一核心的。至于单纯物理上的金与铁，不过是两种不同的物质，它们在价值比较上很难有一个确凿的定论。至于人较万物为贵，则更是人的自认了，因此这一类的认取我们说都是认识，而不是知识。知识与认识是中夏人文重要的分界。后面我们还要说到。最重要的当然是知能问题。在知的理会上，就有认识与知识这两层内容。它们同属于知，知显然是一个统称。而能便是易的直接意图目的，握易显然就是为了多能，像老子讲抱一为天下式，孔子说吾道一以贯之，都是通过御简而致多能的极好例子。由此我们也可以感受到华文化的现成专注。孔疏解释说：用使圣人俱行易简，法无为之化。知能简易既然是易的核心，那么我们也就能够很轻易地将阴阳一、形上下等与之贯穿起来了。关于乾道成男、坤道成女一说，事实是乾坤当然不止限于男女一事，在说卦中罗列了八元卦的很多相对应物类，这说明象男女天地等只是一些大小不同的象类。乾坤是古人提炼出来的一，而各个象类却是殊，这种关系就是孔疏在体用解释中讲的：象类是可以无穷的，但是统摄的一（比如八纯卦）却只能是一定的；因此一殊思维在古代就是一步到位一贯的，至于后

来宋人怎样来作更精致的加工则不能理会为是发明。这也就是三十辐共一轳的意思 以后我们会谈到。尤其应该说明的是 在古人的观见里 事物是有一个队列的 这是形象地说 就好像依序排队 最显见易见的越排在前头 或者反过来说更合适 越排在前头易于显示于人的越本质。这就是简单公理。比如天地最易见 所以天地最本质 最宏观。由此 据远近之道 由近而远地推 就能够从广大推到精微 从头排推到后排 这个队列我们可以设想它是无尽的。那么 男女是一下就可以显见的 所以男女很本质。但男女并不浅薄浮泛，大而化之地说男女，后面的排队便都包在其中，绝不能脱出。好比富铁矿，黑乎乎的铁直接裸露在外面，基本上直接就是铁了，我们可以把这铁看作此铁矿的本质或实质。世界的本质 都是直截保呈在外面的 所以最表皮的最本质 最简单的最深奥 最大而化之的最微妙 最平淡的最神奇 这就是古人的认识性格。所以华文化中充盈着大……不……、至……无……等内容（大象无形、至人无名……）也就不奇怪了。由此 无极而太极也就不难理解 有终极就不是华文化认同的极 只有没有极 才是太极 所以说无极而太极 文面并无多少余义。这就如说 道可道非常道 名可名非常名 所以极可极非常极，民间说大钱无钱、大富不富也是这样套出来的。百姓日用而不知，很能说明常人对无极认识的困难。

孔颖达说：“以乾是天阳之气 万物皆始在于气 故云知其大始也，”坤是地阴之形 坤能造作以成物也 初始无形 未有营作 故但云知也 已成之物 事可营为 故云作也，”孔氏云道谓自然而生，自然虽然可以作为生成学说大而化之的解释，但它不负责具体情节的回答。很明显 气也是大而化之解答的 但它是传统的说法，而且有广泛的效用。地球是元气阴性凝结而成的 就像水凝结成冰的模式 所以坤自始就是阴性的 这一点

完全是从经验常识得来。地球上的万物之所以能够成就，都源于对地性的某种转化，这才是坤作成物的真正可能的解释。因为恒星 比如太阳 只有核反应 它是最单纯物理变化的 只有地球的条件才能成就化学反应，所以从这里也可以看到化学反应乃是宇宙物性变化所可能有的最高形态，生物有机体尤其是不可能超过的形态 这是可以简单概率推算的。像大便 虽然我们觉得脏臭，但它所包含的物性变化却是宇宙中最复杂的一种，因为它要建立在生命体这一条件级阶上。恒星本身不可能提供有机体存在的条件，所以大便还处在变化金字塔的上层。但是常人的思维，总认为大便是最底层的事物，没有任何一门古典学说会真正考虑并认真对待大便的问题。比如玄学认为神是至上的 可见尊卑贵贱是一种人为性 它只属于人的认识 而认识是多端的，在物理之学中形态高的并不一定被给予人事上的高度。但是也有一种情况，就是历史中理学家曾制作了许多图表，其中就有把厕所列出的，这表达了理学家该物不遗的认识 见《性理大全》)从这些我们也可以感受到无极的内涵。

从人性的初始来说，总是企向最高最抽空的至上，但是在各方面都成熟而心态老化以后，比如华文化，就会回到周边的事物，所以人文心态史也是需要关注的领域。易学在历史中的变动算是很好的例子。直白地说，事实是眼下的就是最好（至极）的，我们很难再拟构出比地球物情更高的结构和格局，这就是简单原理。物理是会饱和的 更多的只是重复 人类生活也是如此，它只有一个七巧板式的可能形态进行拼排。我们在后面将要谈到的取象命义诸事中，会看到人事与物理的深切关系。系辞说成象之谓乾 效法之谓坤 显然乾坤所代表的就是法象 在天成象 在地成法 所以会有这样的对称立说。其实事物都是作为法象来规定的，法象是比事物更专门的称谓。乾是主

专一发动的 所以天行健之义属乾卦。而坤是翕敛闭藏的 事物的生成 都是一定形质的凝结 从翕闢、闢闔的相对待立说中我们可以得到很多根本的解释。这就好比门户的开关左右进出一样 事物的生成来到这个形而下世界 或者消亡回到那一形而上世界 就如开门闭户的进出一样 是没有停止的 所以变易就包含在已、成亡这样简单的归结中。从穷变通久、乾坤往来 以及接说形上下的上下文连贯来看，都说明了这一点。如果比照至大无外谓之大一，至小无内谓之小一这样的论题，就更能清晰彻底地明白什么是一闢一闔。比如说恒星的外向发动、燃烧，显然是大一这一边的，太阳在宇宙中是很小的恒星，有许多恒星是太阳的许多倍，但真正的大一推到最后只能是宇宙本身，因为任何外向发动与膨胀都不可能突破宇宙这一限；关于小一，近代以来的很多论家用微观粒子去加以附会解释，实际上是不对的，因为任何粒子都不可能是最小的，只要它还有具体的大小度；这是一个简单的道理，但我们可以说它们属于小一这一边，小一是内向的一种自我收缩性，所以小一与大一都不是具体的物质，而更像某种趋向。像恒星到一定的时候开始向内塌缩，就是十分明显的收敛关闭，宇宙最终是脱不出一个大阴阳的。有一点我们十分清楚 那就是 易既然从天象来广泛地建立起学说及观念系统，就说明易的原始实学本质，而不是玄学的 所以我们总好像不能离开天文内容 尽管是大而化之的。至于取象命义，虽然附加了人事性及人为认识，但实学的性质丝毫不因此减低。或者说人事本来就是最实际的。

《系辞》中讲的乾确然示人易 坤頹然示人简 与有为、无为已有很明显的联系。韩康伯说 确 刚貌也 隤 柔貌也 既然阴阳合德刚柔有体是基本认同，那么有为与无为显然也不是绝对的了 正如前面我们讲过 事与物不可能偏阴偏阳。乾卦是最

有为的卦 坤卦是主无为的卦 所以华文化的很多义理 都可以通过最简单的联串与罗列来直观展示，乾坤确实有很直呈的体例性。乾以知险 坤以知阻 这是利害上的总结。顺便说一句 中国古代学说中有一种以利害代道德的倾向，这与华文化非常强调效果是相合的。华文化本性上不是那种很高调的人文，尽管它有很多高调。我们在这里碰到了一个问题 就是老子的无为，与古易会不会有什么关系呢？因为殷易是很重坤卦的，道家出于史官，他们的人文视野肯定不止限于近代，那么其学说也可能是法上代而延承下来的。我们知道，周以前的人文总体上似较周以后的人文安静无为，这固然与人文的原生态不无关系，所以上代的变革间隔周期很长，不像后来那样越来越短促，虽然这是人文生态进展的必然。但上古学者认同倡导哪一条道路却不受这些因素影响。垂衣裳而天下治 盖取诸乾坤 就说明上代以无事取天下的治理可能，所以老子的学说应该是缘于更古的典章的 这是以理推之。可以很清楚地看到 乾坤两卦虽然是至简的 但就现在留存的经典文本来讲 情况却比较特别 尤其是解释申说上较其他各卦为复杂。而且乾卦的情况与坤卦也有参差差别 比如坤卦各爻后面跟随的象辞直接配合对应解释，而乾卦各爻的解释却包括在《文言》中，并且特别有子曰的标志 这种情况与坤卦有别 坤卦文言不是这样安排。因此 我们便不能不产生一个推想假设，就是周易以乾卦居首这样的序列安排与孔子会不会有很大的关系，因为从子曰来看，不能不使人想到乾卦特别附加了孔子的解释痕迹 这种情况在坤卦以下没有见到过，这就又使我们想到那一历代相延的熟悉说法，即周易现在看到的情况与文王和孔子有莫大的关系。因为前文我们通过文王与周易的关系推设过人文改统的问题，而现在的情况又让我们有了补充的可能，就是今天看到的情况会不会还包

含孔子的春秋笔法在内呢？如果是那样，则周易的信息明显就是多层的了。因为坤卦文言说过“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”这一主题正是春秋最关切的，可见乾坤与春秋确实有着直接的关系，尤其是乾坤与正始之道，比如只有乾坤有文言（从文本上来看），这些信息多少能够说明问题。对文王易我们缺乏原始的实证感性认识，所以改统的推设有很大摇摆性，但是透过乾坤卦，古人正统的想法却是比较清楚的。

孔颖达说：“文言者，是夫子第七巽也，以乾坤其易之门户邪，其余诸卦及爻皆从乾坤而出，义理深奥，故特作文言以开释之。”孔氏说文言是释乾坤二卦之经文，故称文言。乾卦六爻的义理解释，构成乾卦文言的第二节。我们要特别注意一点，这也是乾坤两卦特别有的，就是用九与用六。文曰：“用九，见群龙无首，吉。”“用九，天德不可为首也。”“用六，利永贞。”“象日用六，永贞，以大终也。”这里包含着华文化的关键信息，就是乾卦的风险永远比坤卦要大。实际上，用九见群龙无首吉，就是对无极意思的原始表达。只要看一看乾卦的各个爻辞，就能很清晰地看到明显的抑制使用倾向，如潜龙勿用、夕惕若厉、无咎有悔等，这都是因为阳卦纯刚，本来就容易亢极的缘故，所以如果所有的阳爻序不断地用之，将是无法节制的，必然会失控，虽然其中的意思十分简单，但很早就看到这一层的人文却极少。无首与无极，两者的格式相同，是一眼就能看出来的，实际上任何一个纯阳都可能亢极，所以用无首吉、与时位的讲究是直接符合的。但是这与天行健的说法是否冲突呢？显然，永远向前不衰与如何用之是并不矛盾扞格的。龙都是极的形象化，所以用九实包含两层信息，一者是古人不主张用极的态度，二者是古人无极的认识，这两层是合一的；从理势上说也是相互取

决 正如孔颖达讲的 亢阳之至 大而极盛 故曰亢龙 此自然之象 以人事言之 似圣人有龙德 上居天位 久而亢极 物极则反 故有悔也 纯阳虽极 未至大凶 但有悔吝而已。这样就可以知道 无极、极反、不过极等内容配成一套 彼此义理上是连串的，这些基本的东西实际上构成了人文群体的一套思维口诀，就象九九乘法口诀一样，它们被日用俗白地使用着，但百姓是不会追溯它的原始的。所以如果必要 我们以后可以把华文化的思维口诀整理出来列表 这样会更直观。

乾卦明显还是包含了吉祥的意思，因为有些卦上爻亢极是主凶的 乾卦只说有悔 当然包含人为性的愿望。实际上 不可能有比乾卦更具威力、能量的了 因为乾卦象天 没有比宇宙运行更阳亢的。坤卦用六永贞 与乾卦似有一种对比趋向 就是它的过程似乎是柔顺的，而不是阳亢的，但事实却是坤与乾有着同构性，即坤也是健运不息的，只不过坤是表现在不断收缩凝结上 与乾外向施发是反向的罢了。这一点 从初六履霜和上六龙战就可以得到说明，霜凝结成冰会至为坚硬，至于阴极便会阴阳交战 所以坤也不能用极 这与乾卦用无极是相扣的。坤卦讲说的道理，可以在华文化的养身锻炼中得到最常识的说明，比如说道门的内家养生功、太极拳等，最开始是绵软地自然呼吸 而随着年深月久的锻炼 身体会变得坚如铁石（用功时），这与由霜凝结成冰原理是一样的，都是一个阴性的结聚过程。所以 坤卦的义理来源不是玄学的 而是物理法象的 它基于经验常识 加以拎出提取 这方面的例子很多 不止太极拳一项。相对于乾用无首，坤用永贞便与之配出了一个终始之道，这虽然是一种安排 但它以阴阳之理为据 是可以解释的 因为外向施发与内向收敛，前者是不可能终结的，尽管古人不一定明说 但终始之意在乾坤两卦中却是明显的。《黄帝内经》讲过，

阳予之正 阴为之主 这很能说明永贞之义 在古代人的认识中是统一的。从贞正一义我们可以看到坤卦中用阳的意思，这正如乾卦中我们看到了阴抑的意思一样，这大概要算阴阳互根的一种表现。关于用九用六 实际上是乾坤卦义的真正核心 对比其他的义理 用九用六是最不能、不可以剥掉的 并且用九用六都说明了不能用极、无极的明白倾向 无论是阴极还是阳极 结合前面我们谈到过的阴阳一，乾坤在用九用六这一核心以外的申说，也可以理解为是一种更详尽的补充和具体化。任何一事物都有它的体例与核心，在对乾坤两卦的理会与观察上也绝不能例外。

这样 我们就可以来看乾坤两卦的义理大体了。孔颖达说：“此乾卦本以象天，天乃积诸阳气而成天，故此卦六爻皆阳画成卦也。此既象天，何不谓之天而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称，故说卦云：‘乾，健也。’言天之体以健为用。圣人作易，本以教人，欲使人法天之用，不法天之体，故名乾，不名天也。天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理，故圣人当法此自然之象而施人事，亦当应物成务，云为不已，终日乾乾，无时懈怠，所以因天象以教人事，于物象言之，则纯阳也。天也，于人事言之，则君也，父也，以其居尊，故在诸卦之首，为易理之初。”这样的解释不可谓不详尽，理由也说得非常明白，主要是这样的解释已经成为历史所能提供的约定的解释了，而我们不能再拿出更实证确凿的说法。前面我们讨论过，卦名相较于卦符在人文史中也不是一定的，所以有鉴于此，我们只要大体上知道乾卦是法天的就行了。自然垂范，人事取法，这一则道理才是最重要的，所以天人关系的原始是非常大而化之质实的。人与宇宙的关系实际上离不开原始视觉提供的范围，自然物情的简单性使华文化很早就把侧重移到人事上去，自然与人

事的二重对应成为易卦系统最基本的体例。关于卦名的取定有多种情况 孔颖达谈到过这个 他说 圣人名卦 体例不同 或则以物象而为卦名 若否、泰、剥、颐、鼎之属是也 或以象之所用而为卦名 即乾坤之属是也 如此之类多矣。虽取物象 乃以人事而为卦名者 即家人、归妹、谦、履之属是也 所以如此不同者 但物有万象 人有万事 若执一事 不可包万物之象 若限局一象 不可总万有之事 故名有隐显 辞有踳驳 不可一例求之，不可一类取之 故系辞云 上下无常 刚柔相易 不可为典要 韩康伯注云 不可立定准是也。

这实际上已经承认了卦名无固宜 要因取类命义而定 从这里来说 名学中讲的正名别同异 名实对应 以及易之观象取义 便都集合在卦上统一起来了。卦名与义类既然有这样深的关联 义类繁而卦名一 所以我们充其量只能从约定的意义上去看待卦名。孔颖达解释元亨利贞说：“元亨利贞者 是乾之四德也 子夏传云 元 始也 亨 通也 利 和也 贞 正也。言此卦之德 有纯阳之性 自然能以阳气始生万物 而得元始亨通 能使物性和谐 各有其利 又能使物坚固 贞正得终 此卦自然令物有此四种 使得斯所 故谓之四德。”事实上 元亨利贞四德也是一种体例 虽然先行在乾卦一并交待 但并不就仅属于乾卦 在其他各卦中我们常能看到四德的参差、更具体的情况。孔颖达说圣人法乾而行此四德 就包含着一个问题 即 人文学说思想中 经常认定为经义性的东西 它的成就顺序是怎样的呢？像圣人法乾之四德一事，到底是人为订立了四种认同和法则，然后将它还原为先天经义的 还是一开始有此四者 然后照着去做呢 通常的情况当然是前者 这是人文史中常见的常态。由此可知 真正先天经义的 与人为定为经义的 两者之间是有一个间隙的 这就是知识与认识的参差间距。比如说一加一等于

二 这是不由人制定的 它属于算术知识 但是像乾之四德 虽然它也有相当的成立理由 我们确实可以说宇宙存在开通、和谐、有理种种实情 但总体上仍然不能摆脱人为的制定 所以它就只能属于人的认识 乾卦四德是一个很好的例子 我们在以后的许多自然之象与人事之象的接触中会看到 自然之象对应知识 人事之象对应认识的结构是相当典型的。

从现在留存的经典文本看 乾坤两卦的义理的发挥已达到了非常详细的地步 这是其他各卦所不及的。但尽管如此 我们仍然可以很清楚地看到它们是经过精简提炼了的。天道、天则、天德以及阴阳知能是义理重心 与之对应便是人道、君德等事，古代思想中的这种广泛对应其实质就是分殊 因为不言自明的天然对应早已通过元卦的三画标写出来了。所以说：“夫大人者 与天地合其德 与日、月合其明 与四时合其序 与鬼神合其吉凶 先天而天弗违 后天而奉天时 天且弗违 而况于人乎 况于鬼神乎。”所谓先天者 当然是指天则而说 除去这种理解，我们也很难得出别种解释 因为已经明言天弗违之 所谓“乾元用九 乃见天则”，义理都是通的。先天、后天、与形下等义理是相通的 天运既然依循天则而行 所以人与鬼神显然也是不违天则的 这些直呈的道理显然没有赘说的必要 我们所关注的只是古人有哪些认同的观念系统。天则、天道 义理上是统一的 没有机械的切分。至于讲到天德 可能侧重于人这一边 其义应该是指人得天道 是就得道而说 所以天道、天德、天则明显是一个配合组 这是没有问题的。从大人与合的一串交待就可以清晰看到对应是什么情况的 这些信息都非常直观。简单地说 天为什么行健运化 何以会有寒暑时序 这些都可以归结到天则 所以说天且弗违 所谓先天也只是说一开始本来就有的 因此孔颖达的解释反而显得迂曲拘泥了。鬼神亦不违先天

天则，可见先天不是从时序先后上去讲的，它是指形上本然的意思，由此可知对天时的理解也就应该配合六位时成等义去考虑了，绝不是机械的时间先后排列，易学中的时是最容易被理解偏差的内容，好像还很难找出比时在理解上更容易出偏的部分 因为易义一般是比较简单清楚的 没有多少歧义。因此时的本义应该是时位那样的东西，这有点像我们今天容易一下把光年搞成时间单位的情形。考虑到这里经典上下文的容易歧义理解，我们不能绕开注疏解释。孔颖达说：“若在天时之先行事，天乃在后不违 是天合大人也 后天而奉天时者 若在天时之后行事 能奉顺上天 是大人合天也。”

天合大人 这是一个有趣的解释 但很难定论 虽然我们知道天人合一是常识。只是从道理上来推究 天如果真的合人 也一定是人遵循天则的缘故，这里面套着几层转弯的关系，但却是严格一体的，因为我们很难设想天遵循人为制定会是什么情景。由此可见，道理本身通了，文本理解把握不会有大的问题。乾卦成立的基础就是天则天道，所以解释中会强调鬼神亦不违。但从人这一边来说 重要的却是知能上的问题 所谓乾以易知、坤以简能 简易知能是易义的核心 因为当初古人设计易卦系统就是为了多知多能的。当然 从原始的知能来说 侧重于对情况的把握。经文说：“亢之为言也 知进而不知退 知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎。”亢之为言是就亢极有悔说的 最关键的 是我们看到了知与能本身的阴阳性（要求），因为进与退 存与亡 得与丧 显然都是阴阳组对 我们前面也说过不少阴阳组对了。像太极拳的化与发，也是日用十分典型的阴阳组对实例，而太极拳理 就是从易理进退等类套出来的 所以没有阴阳之理 也就没有阴阳运动的发明。兵学上的进退也是如此，只不过兵学是

群体动作的，而拳学是个体动作的。孔颖达说：“若能三事备知，虽居上位，不至于亢也。”这说明用九用六的模式，与自古流传下来的太极导引术是同构的。而不失其正一义，与继之者善也是同构的。因此系辞通论中说的一阴一阳之义，在这里就得到了一个具体的例子。

所以真正的知是阴阳的，真正的能亦然，必定如此。从阴阳知能，我们大概也能看到易的结体紧实。如同一个石球，触其一点，则全球滚动，所以说易圆而神。从这里来看，华文化很典型是求妙的文化，这与它的认识有关，因为华文化认为事实世界是简单的，所以它的用功重心遂放到入妙上去了。当然，这一归约也不是单元的，我们只能从很多、而不是无遗上去考虑问题。关于先天后天等义理内容不止限于易学，像内丹学理论即以此为重要构成基础，这里不能细说。乾卦每爻的义理发挥很细，我们后面会提到，对乾卦的总说是首先应关注的。文曰：“乾元者，始而亨者也，利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利大矣哉。大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。”结合乾元用九，天下治也一语，我们能够很直接地感受到修齐治平的思路。时乘六龙以御天应该是对六位时成说的，从文面一些重出的迹象我们大概也能看到，周易早期解释是将前人的反复推究心得精要集合在一起成就的，孔子无疑是这里面传递的重要一站，因为古代思想十分重视师说，这很好地保持了华文化的因承性，并且周易义理本身也很简单，丝毫不复杂，都是一些大而化之提撮性的东西。因此，典章制度文物性恐怕才是更为重要的，因为孔子不是一个乱讲的人，他说殷代文献已不足征，但是借助上世纪出土的甲骨文，我们却可以说出比孔子更多的内容，虽然晚隔了两千五百年。从这里可以深刻领略人文的某种特

性 时间是不重要的 时间并不是某种权威优势 在典章面前 , 对此 近人缺乏深切的感受。彖曰：“大哉乾元 万物资始 乃统天 云行雨施 品物流形 大明终始 六位时成 时乘六龙以御天 乾道变化 各正性命 保合太和 乃利贞 首出庶物 万国咸宁。”象曰：“天行健 君子以自强不息。”文言曰：“元者 善之长也 亨者 嘉之会也 利者 义之和也 贞者 事之幹也。君子体仁 足以长人 嘉会足以合礼 利物足以和义 贞固足以幹事 君子行此四德者 故曰乾元亨利贞。”

从乾与元相配 以及春秋春王正月等信息不难看出人文重统绪正始的基因。解释中既然说到乾之元气能遍通诸物之始，坤元亦能通诸物之始，乾卦包含有元气的思想大概是不错的，因为气确实是古人非常原始的认识 这一点从礼学中祭气之说就能够辅助说明。即以宇宙自然论之 虽然我们可以把大地看作地球万物发生养育的场所 但是地球本身也是天中的一团气质凝结 就像冰浮在水中 所以无论是乾元还是坤元 本身都是极原始的观念。较难理解的倒是古人性情一义 孔颖达说：“性者天生之质 正而不邪 情者性之欲也 言若不能以性制情 使其情如性 则不能久行其正。”相对性而说的情当然不能作情况的理解 此处虽然讲得简单 但中国历史学说中性情思想最基本的东西却都在这里了。因为我们可以看到 历史思想学说所强调的、要求于性情的是贞正 而且十分显眼的一层是 情通常都作情绪去讲 是从情绪上讲说的，一般不大考虑人的情感问题 对此初看很难理解 但是进深一步我们就可以看到 中国人文的心态之老正表现在这些方面 因为到最后最根本的还是情绪 所以它不大考虑情绪以外的东西 但却非常关心性之正。像明末王夫之的性情理论就是历史学说中的一次推向极端的反映 这与明朝亡国对士人的刺激很有关系。所以这时候就是

赤裸裸的政教 根本不会考虑到常态凡人的感情了 情一律从情绪去批评 只把性列入常道。因为性被非常典型专狭地规定在仁义礼知之性上 故情几无理学地位。从事实考论之 人类情感确实是很容易剥掉的，所以无生命的理反而成为超稳定之道 这些消息 大可以从老子甚爱必大费、心如死灰诸义中窥得。至于民间社会中的节操等风俗 也可以借贞义考查其消息，虽然要防备机械附会。

尽管性情之义很明显是关于人事方面的节制的 但它仍然显得不是那么直接容易喻会。十分清楚 乾卦四德明显是与仁义礼信配合的 六爻的运变则是为了触类旁通物情的。品类万物只是大而化之地说到万物生成成就 生成学说很难有复杂的解释 至少在宏观上。《周礼》说：“惟王建国 辨方正位 体国经野 设官分职 以为民极。”这表明了大陆国家的形成 必然是以邦国为最早单位的 而对应它的就是经纬式的管理。这些简单的言说包括了人文群性的一切原始要素。如果我们参以周易首出庶物 万国咸宁的文义 就能够确认一个古人基本的认识 就是以人为君而在众物之上 所以物极必然是人极 所以人文一开始即定位在事的人文上 又因为各种极的思想如此早熟发育 因此无极的成立乃是必然的。但虽然是无极 却始终以人事为基本精神。墨家小取篇早就讲过 天之爱人也 不若圣人之爱人也 天之利人也 厚于圣人之利人也。这说明天道自然虽然能够厚利人类 所谓以美利利天下 但是它对入并没有圣人所抱持的情怀 只能说它是机器的 却不能说它是有生命感情的 所以老子说天道无亲 常与善人 这些相通的意思都说明自然永远不可能有偏向。所以人的首出庶物只能是人的自认、自我规定 是人的自作自立 那么 关于物性和谐 关于齐物等义，对物的开明 也一样是安抚意义上的 人与物的关系也是平治

意味的。

我们还记得系辞通论中提到乾坤，曾关联到治统之事，黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤，无论孔颖达还是李鼎祚集中的解释，都没有从互体卦变等方面去细说，而是比较侧重义理的。《九家易》说：黄帝以上，羽皮革木，以御寒暑，至乎黄帝始制衣裳，垂示天下，衣取象乾，居上覆物，裳取象坤，在下含物也。虞翻曰：“乾为治，在上为衣，坤下为裳，乾坤，万物之缊，故以象衣裳，乾为明君，坤为顺臣，百官以治，万民以察，占天下治，盖取诸此也。”孔颖达说：“以前衣皮，其制短小，今衣丝麻布帛，所作衣裳，其制长大。”衣裳辨贵贱，乾坤则上下殊体，故云取诸乾坤也。”坤卦爻辞，现在还有黄裳元吉等内容，所以上述说法，大概是有据的。因为我们多次讲过，华文化的基本特质是它的人文因承性，因此元始者，其真正意义是在于人文原始坐标；这就如同古代走沙漠经过的商旅，他们根据天上的星就能辨明方向，不至于迷失道路，人文元始正是这样的星位。我们对古史的性质必须有明白的认识，因为性质本身就是逻辑。近代以来对人文的考论，从根子上说还是达意出了问题。知识就是达意，达意之外无知识。事实上，事物都是简单的，想复杂的只是人心。所以乾坤建立在简单这一认定的基础上，在人文上是极难得的，尽管为什么会认同简单本身就是一个问题。我们只要比照一下，会发现乾卦的内容与坤卦的内容文面上还是有明显的不同，至少乾卦非常单纯，而坤卦却有一些具体的东西，而且坤卦每爻有对应整齐的象辞，这一点在乾卦的文本中并不明显。任何人都会一下子注意这样一条更加具体化的限制，即利牝马之贞，牝马就是雌性的马，坤卦的马与乾卦的龙两种动物，成为十分典型的形象标志，都是一种取类，所谓牝马地类，行地无疆，那么也应该是龙者天类了。引起我们考虑的

当然不仅于此，而是这些具体化的东西肯定不可能没有历史的来源，否则坤卦文本完全可以表现为单纯一般的理论，何以会有一下就引起人们注意的明显异于乾卦的风格呢？比如方位等 文中说：“坤 元亨 利牝马之贞 君子有攸往 先迷 后得主 利 西南得朋 东北丧朋 安贞吉。”

显然，这段内容一定与历史中的某具体人物和事情有关，所以才留下这样具体的记录，只要我们对比一下甲骨文的内容 我们就知道这节文字所述是毫不离奇的。孔颖达说：“此一节是文王于坤卦之下陈坤德之辞。”文王起于中国西北，而商纣在中原地带，从地域来对照，文王的领地在西南，商纣在东北 所以西南得朋、东北丧朋的意思是极明白的。孔颖达从阴阳去解释西南、东北等方位 显得太一般化了。我们看见尚书等典章文献保留了许多上古的实录消息，在易辞中留下断片的与文王相关的的内容，从道理上来说是不稀奇的。但是我们很难实证文王当初到底是从哪一卦开始演运的，因为历史中各个人的演卦运卦情况是明显不同的，比如明末王夫之，他自述说是从观卦开始发张开去，因为这里面包含了王夫之观历史运变的用意。我们今天按筮仪占卦 要得到坤卦并不困难。先迷后得 当然与文王遭困而卒以解脱能够相扣。那么牝马是怎么回事呢？根据文物考古，秦人的祖先就是在西北放马的，所以从地域生活性来说，马是中国西北部人们生活中的基本内容，古代马背上的民族和群落并不少见。人在培养牲畜的过程中，出于方便的需要，会对一些雄性头口实施阉割手术，无论是马还是牛等牲口，这是驯化中必然的手法。母马在坤卦辞中表示顺的意思便是没有疑问的。文王被囚羑里 除去安服之道以外 不可能有别的出路，所以文王取日用生活中的牝马这一物象用意也是显然的。安服必贞吉 所以说利牝马之贞 这样去解 卦辞意思内

容才显得顺然无碍。由此看来，文王得西南之朋，周卒以亡纣并有天下，坤卦本身的典章性应是没有疑义的。

彖辞说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨，牝马地类，行地无疆，柔顺利贞，君子攸行，先迷失道，后顺得常，西南得朋，乃与类行，东北表朋，乃终有庆，安贞之吉，应地无疆。”马在地上可以行得很远，所以用无疆对应去说。人类普遍用马而不用其他动物，是比较了物性以后逐代约定下来的。如果说龙还是象征之物，那么马就是实有之物了。孔颖达说：“万物资地而生，初稟其气谓之始，成形谓之生，乾本气初，故云资始，坤据成形，故云资生。”其实古代思想中有一个连串搭配，即天生、地养、人成，地球生物的发育，当然都靠对地质的转化，但最终的成就使用者还是人类。首出庶物，人是地球的金字塔尖，因而也是宇宙的金字塔尖，因为还未发现比地球发育更高的宇宙物，即便发现，从概率可能来说也只能与地球并齐，而很难超过，因为地球人文在可能性上已经饱和了。因此易学只能是给我们提供一个宏观观念系统的框架，它不负责具体的技术内容，只传达技术思路。比如具体地怎样去为政、治国，就不是易可以管的，这也是易与礼的区别（《周易与周礼》）。孔颖达说：“凡言无疆者，其有二义，一是广博无疆，二是长久无疆也。”这样看来，古人认为地与天一样长久大概是不错的，除去专门研究过天语言的人。关于这一层，还是应该从风俗上去理解，因为足够长就可以象征长久了。但天是真正长久的，地则不然，而且易本身认为万物都有一定的时限，阴阳消长之理本身是这样规定的，所以这里主要是表达某种愿望，易理本身有时候也是相逆的。只能说，永远需要有地载物，否则便没有安顿处。象辞说：“地势坤，君子以厚德载物。”就包含此义。

文言说：“坤至柔而动也刚 至静而德方 后得主而有常，含万物而化光 坤道其顺乎 承天而时行。”健顺之义 表达了古人的一种理想 但我们知道 中国的历史从来都是不顺的。乾坤两卦 都是至动不息的 所不同者在于 乾卦是阳动的 而坤卦是阴动的。从大陆国家的地理性质来说 大地经纬 极容易使人发生方正广远的观念，这是从象上面说；从数上面说就是偶性的二、四、八……所以德方之说也就不奇怪了。地体、地性与地德 有的属于人的知识 有的属于人的认识 比如说地德 人能观象取义 认为地德刚直方正 无所偏邪 这当然是认识。所以 至柔只是外象 动刚才是内质。孔颖达说：“阴主卑退 若于事之后 不为物先 即得主也 此阴之恒理 故云有常。”老子说 阴必胜阳 柔必克刚 都是此理。文王对纣王从来都是“打太极拳”的 直到近代国共之争 毛泽东对蒋介石 无论政治与军事上 也是打太极拳的。所以易学包含着政治原理与方法 考论古今，这一点是不用怀疑的，这就是华文化的全息性。乾卦象辞说 天行健 君子以自强不息 对比坤卦 这一条有可能是文王的内在支撑 只不过文王把它装在里面罢了。即使在今天 我们从秦人身上也能看到韧性的一面，更不要说在更为安静的古代。所以实际上 文王作为具体的人 其禀质特性离我们并不遥远 绝不是书面的、难经验的 这些是顺带说明。

坤卦最关键的辞义大概要算这一段：“积善之家，必有余庆 积不善之家 必有余殃。臣弑其君 子弑其父 非一朝一夕之故 其所由来者渐矣 由辩之不早辩也。易曰 履霜 坚冰至 盖言顺也。”这一段文辞显然不是解释坤卦初六爻义的，而是发挥初六爻义的。古人解释与发挥之间其实有很明显的区别迹象，只要稍加留意就能分别出来。十分显见，这里所言说的内容极近春秋学大义，因为春秋是针贬一时代之乱政的，诸如兄弟相

残、父子相残、君臣相残、国人相残、夫妻相残、母子相残、诸侯相残、夷夏相残等等，不一而足。正如孔颖达所说，凡万事之起，皆从小至大，从微至著。这样，前文我们所疑问的利贞、利永贞也就解决了。之所以各卦常设利贞之义，与系辞通论中继善一义乃是一体的。因为一阴一阳之道是中性的，履霜至坚冰也是中性的，不仅善可以积，不善也可以积，而恶的积渐却是人为所要杜免的。因此，天道无亲，善者，人继之以善，这就是利在贞正，所以卦之元德总设有一个贞义，内质完全是因为利害使然。由此可见，中土人文自古道德便与利害在一起，因此后世思想学说中出现以利害代道德的一派倾向也就是自然的了。而与余庆、余殃相照应，像国之将兴，必有祯祥；国家将亡，必生妖孽，也是我们所熟悉的。这些说法，当然不是简单的迷信，所以我们对经典中古人的说辞，不能无故否定怀疑。这样，前人的经验，才能在人文中积加下来。余庆、余殃的事情是肯定有的，而祯祥、妖孽的现象也是有的，像唐山大地震，震死数十万人，城市为之夷平，就是显著的例子。霜凝结成坚冰固然十分困难，但是坚冰要想化掉也非常不易。人是会全息遗传的，这就是所谓气质之性。比如说读书世家出生的子女，天然大脑智力十分发达，但小脑不是很发育，灵性程度要超过平常人家，这就是因为上代堆积的能力信息直接遗传给了下一代的缘故。又比如商家的后代，天然地会对数字、概念、分别性等具有某种特别的能力，也是因为逐代遗传信息累积的缘故，所以其天生质性与常人有别。因此，如果是历代比较乏德乖戾的人家，其后人的先天德性也会是负数较大的，当然并不排除物极而反的可能，比如左传中所记生下来豺狼之声的情况，也是因为前人逐代戾气不调在遗传上的表现。这些因素是非常隐微的，故不易为人觉察认识。像秋天昼夜温差大，季候出生的人，很多人性格中有两极反端的倾

向 在生活中 很难抱中间态度 也是物理气质性使然的缘故。宇宙空间分布的物理因素对地球生命的发育生长，以及其特性的成就类型会有潜移默化的影响，正如月亮对地球潮汐的影响在先秦时代已成为常识 年、月份的不同 大十二律吕、小十二律吕的纷繁歧出 造成生命体气质禀性的各异。在《黄帝内经》中讲说了很多重要原理，对我们了解易有很好的辅助说明作用。

古人说出了很多经验，重要的是我们是否能够将其中的道理还原出来。祥和的家庭 在形成良好循环的基础上 自然会有不断的美善的结果和成绩产生，这是可以推算出来的。不良的家庭，则会有灾难不断发生，周易家人卦是一个很可参考的例子。对国人来说也是如此 恶的教化一旦形成 便会有千年不复之厄，所以历史中的教化思想是以经验为根基的。从坤卦的明显的母性特征，我们是否能透视到华文化中的一些女性内质呢？只要我们稍微留心地观察一下，这方面相关的信息可以说是俯拾即是的。比如古代的姓氏，无论是西部地区的姬姓、姒姓、嬴姓还是其他的在名字中与女有关的内容，以及古代神话中的女娲、西王母等等 直至老子学说中的玄牝诸种内容 都显示给我们上代人文的某种消息，它使我们意识到这里面不能排除母系社会的遗痕的推设。如果是这样 就说明一个问题 即华文化的中国，它的连綿续延因承性到了一种什么程度，就是从母系开始，到父系再到以后，其中的一切原始都逐代地保存了下来 因此它的系谱史传是最完整的 也是最现成的 阴阳的思维固然也与此有至深之关系，比如传统的治家思想，女主内男主外 贤德的女性参与祭祀等等 中国的女性 权威常常较其他人文区域的要大，不能不说有历史因素的影响。像商代妇好就是精于打仗的。动物社会 比如大象家族 就是母系构成的 因

为母系对族群种类的繁承有稳定的作用和影响。人类群体原理上也是如此的 比如战国时代李牧与匈奴人打仗 ,一次决战消灭十几万人 使匈奴十几年内不可能再对赵国形成威胁 这显然是有人口原理可循的。因为直到上世纪末期 蒙古的人口也只有一百数十万 ,古代匈奴人的人口情况大致上不会相去太远 这说明草原国家自古及今变化是有限度的。设使每十人有一精壮的战士 小孩妇女老弱除外 那么也只有十几万人的军队 如果这一有生力量损失 到下一代战士成长起来 起码要十几年的时间 所以 男人打仗 抚养的负担女性是绝不轻松的 ,因此 李牧的例子实际上说明了很多道理。西北人的祖先 比如秦人的祖先 据说是蒙古民族下来的一支 自古也是放马的 那么从人文生活性质类型上来说 也应与上述道理相通 所以古代西北部人可能保留很多母系生活的特点的实况 就开始生动地浮现到我们面前了。但所说这些内容 仍然是理解补充意义上的 我们没有要让它取代古代易学主体的意思 只是想说明 ,华文化的绵延性到了何种地步而已。男女阴阳的情况 在各卦中有极生动的反映 绝不是仅仅书面的。历史中女性地位的重要 都有其成因可循 比如政治上的武则天、西太后等等 固然是一种阴性的标志 但却绝不是巧合 因为这种现象同胡人的习惯可能有甚隐微的联系。中国的历史 大体上可分为胡统与汉统 或者完全不统一 分合之间 当然是一对阴阳 正如治乱分阴分阳一样 而胡统汉统的交替实际上承续了夷夏之辩所言中的情况。比如汉、明 这是汉统的 而蒙元显然是胡统的 像唐朝实际上是胡化汉统的 正如清代是汉化胡统的一样 大体上是这样的。因此唐清出现女性主政的情况 与胡系民族内部的母系基因不能说没有关系 因为母系基因会直接影响礼法的构成和特点。由此 通过阴阳系谱 我们实际上能够达成对历史社

会与政治的一种透视，这种视觉是具有穿透性的，它可能把成因解释清楚。

我们前面说到过瓷器社会、瓷器原理，其实不止瓷器一样，类似的例子还相当多。比如玉器，据考古发现，早在石器时代，中国的古人先民就琢磨出了精美的玉器，我们习惯上有新石器时代与旧石器时代的划分，但无论怎么说，玉器总是一种石器，正如瓷器总是一种土器那样，不是任何文明都导引出了玉器与瓷器形态的。所以无论玉器还是瓷器，以及同理的其他名物，所说明的原理都是一样的。女系人文基因可能也属相类的情况。坤卦讲驯致其道，成为人文中阴性的标志。文言说：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”这一条是说坤卦六三爻的，爻辞说：“含章可贞，或从王事，无成有终。”象辞说：“含章可贞，以时发也，或从王事，知光大也。”六三爻虽处下卦之极，但是不自主张而取顺从之道，从中可以窥见有功不伐、遵守名分的古义。这显然是从积善一边去定义的，六三爻是一个阴爻，如果我们把它变成一个阳爻会怎样呢，显然就成了九三爻，这样，坤卦就变成了谦卦，谦卦九三说：“劳谦君子，有终吉。”象曰：“劳谦君子，万民服也。”九三是谦卦唯一的阳爻，上下都是阴爻，象征着人众皆来响应，于是接引疲劳。前人议论过，谦卦是诸卦中少有的自始至终没有凶咎的卦，可见谦退之道的重要。坤卦主顺承，变成谦卦，即使稍为主动有为，其效果也还是如此稳便妥当，从中可以看到卦义上的统体配合还是颇严整的。但问题是，如果照人为观卦的理解，我们完全可以把任一卦任一爻诠释附会得完全好、绝对圆，那么，卦还有什么意义呢？从这里来想，我们不能不记起占卦可能包含的牵制作用和因素，而事实是，结果总是由人的所行所为决定的。比如占的结果是我会这样做，于是我便

不这样做，而是那样做了，当然的，卦与结果定会跟着变化了。所以易留给我们的并非具体到如何细节化、情节化的结果，或者唯一这样而不那样的解释，最重要的是它坚持的运变随阴阳的观念，只有这一点是剥不掉的。

所以，出于价值和意义上的考虑，今天我们不可能专注于卦变的运算技术环节，虽然卦变的体例是非常明白的，我们只能较多地关注易的思路与内容，尤其是它的阴阳统一性。像坤卦，从履霜坚冰到龙战于野，其实也只是给我们提供了一个顺序模式，因为事物的过程在这方面是可以找到很多例子的。文言说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。”阴阳交战，最直接的例子不仅在物理，在生理上例子也非常之多。比如《黄帝内经》中讲到，阳至而绝曰石，人之所以会得肾结石等结石病，乃是因为阳气断绝所致，因为结石肯定是阴性凝成的，中医上的疾病都可以归结为类型与程度不等的阴阳失和，所以，从阴始凝到阴阳交战，透过医理得到了极好的实例说明。这样来辅助理解卦义，就可以看到易理不是占卜一项可以简单化处理的了。坤卦上六爻说：“龙战于野，其血玄黄。”象曰：“龙战于野，其道穷也。”这说明阴柔亢极了也一样是不行的，因此，没有任何一卦是享有特权的，卦都有正负两面的限制，乾坤也都不例外。玄黄是天地之色，宇宙空间是黑暗的，而土地则呈黄色。上六中的内容我们今天很难坐实，但初六表地道，上六表天道，从地到天，这里面暗示了某个顺序。而且初六、上六两爻都侧重从物象提取内容，我们可以很清楚地看到，在乾坤两卦的对爻义的发挥说解中，与上古礼学在义理上常常是相通的。单从《黄帝内经》这一个例子我们也可以看到，《黄帝内经》通篇都贯穿在一个阴阳上面，这就是说，中医的观念是认为，治疗就

是对阴阳的调控，除此无他，一切技术都不外于具体的调控手段。这说明华文化就是一个大的阴阳链，中医既然是中国学问门类中最典范的一门，那么依次类推，其他的各门学问理路上也是一样的。比如饮食学，认为人最基元的食物就是水火，一切都从这一组对阴阳起步，而且特别强调说，任何食品都有毒性的一面和营养有益的一面，因此饮食之道就是永远让那有益养生的一面朝向人，而让毒性有害的一面背对自己，这种鲜明的一半性就是阴阳思惟的。医学与饮食学，包括养生学，虽然是古代学问中有机的门类，但在较为机械、无机的学问类中情况也相当。比如数学、算术，正负与加减，本身也是阴阳的，尤其是盈不足这一类的问题就更为典型、明显。我们在这里只能略举数例，因为易学不是具体学问，但已经使人清晰地看到，易讲说的是各门学问间一般的道理（阴、阳），这是最要紧的，尤其是易展示了一般思维路径在人文中的原始来由情况。

卦爻义

周易的重心与体例，除去我们上面讲到的阴阳三道、系辞通论与乾坤二卦，各个卦爻的变动就是一些具体的内容，总不超出大体的框架，而对这些具体的卦爻内容的观察，虽然可能显得机械呆板，但并不重复，它们是易的真正肌体。历代学者都是无法绕开的。好在学问有别于艺文，它不必顾虑可读性，而只看事实是否清楚。前面我们讲过古人写天、地、雷、风、水、火、山、泽之象成八纯卦，为什么一定要取这八种物象，只能从约定的角度去解释。因为我们只要观察一下早期人类元素观念的起源，就不难感受到思维中的共通性，这可以从性相近去解释。我们知道初民的约定俗成其实是必然的。山泽之象实际上反映了中国自古的地貌，因为中国是世界上最多山的国家，也是水域最交织分布的国家，所以山泽之象乃是大地观念的细化。但山泽之象立卦不是徒然的，它直接系出以后特有的山水文化，在人文绵延性上有重要信息价值。古人说仁者乐山、知者乐水，这种将性德与法象连并的习惯无疑是从上代观物取义的行为习惯一裔传袭下来的。雷风当然属天象，这样就与地象对称了。案《帝王世纪》中讲过：“至夏人因炎帝曰连山”^①，位南方主夏，故曰炎帝。^②炎帝神农氏长于江水，^③神农氏本起于烈山，或时称之，一号魁隗氏，是为农皇。^④魁隗氏又曰连山氏，又曰列

山氏。”从现在长江上游的地貌来看 确实是山势相连的 因此连山卦之名大概也只是朴实地反映了上古人文生长成形的环境因素。关于卦爻义 我们在《周易》文本中经常可以看到对它们的引述发挥，这与古人引诗说义的习惯是贯通的。《系辞》云：“子曰 危者安其位者也 亡者保其存者也 乱者有其治者也 是故 君子安而不忘危 存而不忘亡 治而不忘乱 是以身安而国家可保也。易曰 其亡其亡 系于苞桑。”

这是引否卦九五爻义来证说之。案《序卦》云：“物不可以终通 故受之以否。”《杂卦》云：“否、泰 反其类也。”否是闭不交通的意思 否卦象辞说：“天地不交 否 君子以俭德辟难，不可荣以禄。”否卦是由乾坤两卦组成的，上面是乾卦，下面是坤卦 所以说天地不交，一定要像泰卦那样坤上乾下 才说天地交，这可见象辞中讲的应该是一种义位，它不是机械模仿法象本身的。也就是说它是取义法象的 而不是照搬法象的。否卦象辞所讲的意思 是要节俭为德以避危难 不可荣华骄逸 这在利害上是一种退守之道。周易的很多卦爻内容，都是这样关于人事利害的，所不同的只是具体的如何阴阳运变罢了，从这一点来说，周易是最易于整体了解和把握的，难以穷尽的是易的变化。否卦说：“否之匪人 不利君子贞 大往小来。”彖辞说：“否之匪人，不利君子贞，大往小来，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也 内阴而外阳 内柔而外刚 内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”这里阴阳的连环对称异常直观，小人君子也是一组阴阳，是《论语》中最经常议论的话题。关于柔刚这一组对，实际上也已经被古人发展为一般概括了，比如经典中提到的貌恭心狠之人非常险恶，显然这一情况就属于外柔内刚，象色厉内荏属于内柔外刚，这样的举一反三还很多 它们是无处不在的。孔颖达说：“否闭之世 非是人道交通

之时。”阳气往而阴气来 故云大往小来 阳主生息故称大 阴主消耗故称小。”天地绝塞不通 古人所说神魂向上归于天 形骸往下归于地 人死为鬼 阴为野土 等等 都是离散之象 乾上坤下成否卦正与此相应。生命终结、人的死亡简单说就是阴阳离散 不交而再难通也。即以中医学论之 阴阳的实效便得到了最直接而充分的说明，否卦如果用于人的生理之象去解释，人的身体机能因为否塞不通而引起的各种痼疾顽症、痼病残疾例子是很多的。彖辞着重的是政治，如说上下不交而天下无邦也。孔颖达说：“上下乖隔 则邦国灭亡。”相对于否卦 泰卦是说健顺 不是说刚柔 泰卦也是由乾坤组成的 义理与文辞的配合非常整齐，好像能够直接进行代换运算一样，这是最显见的特点。

从周易中如此多的君子道消、小人道长 以及其道穷也、何可久也之类能够说明什么呢？可以肯定一点它们充分说明了一阴一阳之中性性。所以正义并不一定胜邪恶，那只是人的主观继善愿望 在恶道通行的时候 人就只能退守 这是理势之当然。西狩获麟，孔子反袂拭泪说吾道穷矣，历来论者争辩说，孔子岂会如此 这岂是孔子 等等。但仔细分析 这可能是对的，孔子也是常人，道消之时也是无可如何的。像文革当中很多人即使想退藏也不可能，正说明阴道已极，这在历史上也是没有过的。古代与现代有很多原理相通的事情 是无疑的。这说明历史还是一个轻重，历史本身是一个大的阴阳消长。至于乱极而发生唐山大地震那样的灾害不能救，大地血黄，则绝非国讖 而是必然的了。否卦九五爻说：“休否 大人吉 其亡其亡 系于苞桑。”象辞说：“大人之吉 位正当也。”这说明义理上的关键在九五之位 九五是表人道的 处上卦之中。休否的意思是说在否塞之时，以否闭之道遏绝小人，这是否有一些以其人之道还治其人之身的味道呢？《九家易》说：“否者 消卦 阴欲消阳 故

五处和居正 以否绝之 乾坤异体 升降殊隔 卑不犯尊 故大人吉也。”荀爽说：“阴欲消阳 由四及五 故曰其亡其亡 谓坤性顺从 不能消乾使亡。”按否卦下体为坤 都是阴爻 阴代表象征小人之道 往上到九四就被隔断了 所以无法接近九五消之，这就是其亡其亡的意思，但存与亡是一个阴阳组对，故凡言亡者 背后必有存义与之相应 这是一种人文反训特点 我们会专门讨论。荀爽说：“包者 乾坤相包也。桑者 上玄下黄 以象乾坤也。乾职在上 坤体在下。虽欲消乾 系其本体 不能亡也。”京房曰：“桑有衣食人之功 圣人亦有天覆地载之德 故以喻。”陆绩说：“包 本也。言其坚固不亡 如以巽绳系也。”郑玄曰：“犹纣囚文王于羑里之狱 四臣献珍异之物 而终免于难 系于包桑之谓。”

汉代学者的解释都非常质实 意思也很清楚 我们没有必要再重复。孔子发挥九五爻义 列出了一串阴阳对称的内容 如安危、存亡、治乱 等等 这可以看到孔子治理政治的思路清晰简单 象乘法口诀一样 可以直接进行代换运算。先秦时代的很多文化现象不是偶然的，只要我们稍微列举一下就会发现，墨辩的口诀性十分直观，当然那是名学口诀，就是在方便记诵的基础上然后加以运用；象周易杂卦也有很强的口诀性征，很多地方是押韵的，大概也是为了方便把握运用的。现在出土的战国九九乘法口诀竹简是当时人们为了方便运算写的，正如《老子》作为先秦时代的一部综述，它把人文应该注意的要道都举出记下、开列出来，我们只要对比一下中医的药方来观察《老子》就不难发现它的根本特点。所以 古人给我们留下的很多文献，本身并不是书面的详细展开与论述，而只是一些凝缩的结果，所以我们在考论古史时首先须明辨其中的分类。其实直到近古，上代留下的一些习惯还在流传，比如民间通行的《增

广贤义》一书，实际上就是当时的社会通用守则，是一本手册，其结尾处说：“圣贤言语 雅俗并集 人能体此 万无一失。”就说明一种集成意图和倾向，所谓万无一失者是要人切实照行不误。武学方面有拳谱剑经，日用生活方面也是如此。不过是文的方面罢了。这些都说明古人想包揽万事不遗无漏的心理习惯，是一种清晰简捷的控制欲。我们在经典当中，总能看到孔子的观点态度，它们离我们并不遥远，都是说的一些简单的要道，都是一些现成的东西。曾子说：夫子之道，忠恕而已。但忠恕是否就能真实地概括孔子的核心呢？也许阴阳更是学理方面一以贯之的东西，因为孔子的思维习惯比较孔子的某些具体结果无疑更加根本一些，中庸在阴阳性上面之所以不好分是因为中庸所指就在于阴阳中和。

政治的调理与监控，以及政治的治疗，就如人体的调理与治疗一样，其要都脱不出阴阳平衡。董仲舒细致地讲过这些道理，上古政事与养身并举说明了一种思维习性，孔子讲名礼治乱与天子制的治体有关，他的政治思路不是后来帝制的。虽然道理上可通用。孔子发挥爻义，在《系辞》和《乾坤》两卦中保留了不少消息，这些爻义的发挥当然也是以前代的积累为基础的，义理从每一爻上发挥出来的过程就如同缣丝的过程，关注了这一层，我们在观义时才不至于感觉到疏离和不着边际。这就是引而伸之的意思。子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也；言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？同人先号咷而后笑。”子曰：“君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”案《同人》卦九五说：“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”这些内容都是关于古人

言行之道的，因为我们只要粗分一下，就会看到人道也就分为言与行，凡事超不出这一概括。在古人的归分中，知、言、行这些固定配合，表明古代人思考中常用的技术内容，它们比现在的伦理纲常其实更重要。因为伦常是会随着时代转移的，而人的思维却更具有久远的意义，通常一种文化是看它如何地去思考、观看问题，也就是它的手法。知与言是一体的，知是人心中的，而言则是表达出来，像人类人文的各种思想学说就是言，所以知言总是与行相对。孔子引同人卦义看来十分重视同心之言，因为这关系到同道，内中有言与道合的因素。俗语中所说话不投机六月寒者，当是古代思想在民间的衍流。关于言行的效果含有两层意思，一是自身的利害（荣辱），再就是更主要的目的，君子以动天地，这可见古人的心是很大的。我们在看具体的同人卦内容时，不如看一看系辞通论中提出的六条标准：一、将叛者其辞慙，二、中心疑者其辞枝，三、古人之辞寡，四、躁人之辞多，五、诬善之人其辞游，六、失其守者其辞屈。

上古时代是辞盛的时代，各种学说言论林立，因此系辞通论列出此六条标准以为结束，内含知言、知人、观行的道理。虽然这六条标准是出自经验的，但从过去历史人文所证明的来看，实际上都未脱出此标准系统。而更重要的是，随着以后日用人文生活中各种思考见解的纷繁，这些标准将进一步成为我们用来判断选择的依据，否则我们就不能很有效并高效地生活，甚至于没有安全保证。老子说：人之所畏不可不畏，孔子说：畏大人之言，都说明了集合前代经验成果和知识成果的重要。我们只要看一看先秦名辩的繁盛，就可以知道六条标准的提出在历史中是蕴积已久的了。吉善必然辞寡，我们看卦爻下面所系之辞都是短简，就能感受到这一点。因为所系之辞都是直奔事情的要领的，吉善并不是指内容上的好坏，不是说事情本身的吉

凶 而是一种态度的表明 对待事情的是否妥善 犹如俗语中说不怕没好事、就怕没好人相似。易卦歧多，固然不可能事事吉善，所以吉人辞寡应如何理会是显而易见的。这六条标准因为涵义简单 都表现在字面上 所以没有一一赘说的必要。只是我们尤其要小心的是枝蔓浮游之辞，正如很多寡言少语的人很安全，诬善之人是非常危险的，这可见六条识别标准也是按阴阳去安排的。我们总可以看到在人类历史中有一种情况，就是先车裂了自己的良心，然后再服务于什么目的意图地去立说，其所立当然不是正心之论，而是诛心之论的。这种居心不良的学说常常诬蔑世界中的任何人、物、事，即一切凡认为异端的东西。但诬辞都是有形迹可循的 就是显得非常游 这是我们鉴别判断真实与伪学的标志。至于词语论述枝蔓的学说，显然是自身还没有透彻地弄清楚所致，所以古人说功夫深时转而平白，就是说学问上通透了也就平浅了，反而没有多余的话可说。这些是顺带说明 其实效表现在运用上。

二人同心 其利断金 固然是说人心协同之威力 孙子兵法云上下同欲者胜 正应此理。而从言行远近感应来说 多少也能见出中国社会之历史性质，近代人们常说中国社会是舆论社会 其实这是渊源有自的。治国无论兵事还是生产 都需要齐人力为基础 同人九五提到大师就说明了这一点。其实同者 只能在共同的利益群体、利害群落上才能成立 人与人总是交战的，所以春秋战国实是人类的普遍法则，是人类心理的共同的必然。所以同人之义总与师、与克在一起。正如孔颖达解释的 处得尊位 战必克胜 不能使物自归己 用其刚直 必以大师与三、四战克，乃得与二相遇，此爻假物象以明人事。因为在同人卦中 只有六二是阴爻 其余诸爻皆为阳爻 所以九三、九四等阳爻要与九五爻竞争六二，这容易使人联想到许多个男人争夺一

个女人。九五象辞说：“同人之先 以中直也 大师相遇 言相克也。”九五因为处人道居中 所以六二必然是要最终归九五的，从这些地方也可以看到观卦活动是直观形象色彩颇强的。关于借物象以明人事 乃是易卦共同的体例 孔颖达说：“先儒所云此等象辞 或有实象 或有假象。实象者 若地上有水 比也 地中生木 升也 皆非虚 故言实也。假象者 若天在山中 风自火出 如此之类 实无此象 假而为义 故谓之假也。虽有实象、假象 皆以义示人 总谓之象也。天行健者……天之自然之象 君子以自强不息，此以人事法天所行……”自然之象以人事言之 是易卦通用的体例 所谓自然之象 人事之象 义理之象 等等。观象取义虽然是一个连续体，但正是在这里却有知识与认识的界别 观象属于知识 因为它基于对物情的了解把握。而取义则直接表达人的认识，我们看墨辩中大取小取篇，都是讨论取法的 所谓取就是拿出 如何从事与物上拿出一个义来 这当然是人的认识的活动。比如对单纯的物理的了解 它是知识的、自然的 属于自然知识 但是一旦取义 那么这自然的便进入文科的领域 显然便是认识了 当然这是最简单的可分别情况。像孟子从见小儿入井一事上提出性善来，这便是观人事之象而取义的情况 是典型的例子 所以性善观只是孟子的一种认识 但还不是知识。并不是因为只要是人文的就不是知识而只能是认识的 我们绝无意 只是说孟子的这一例情况仍然是认识的，因为他是在营构他自己的学说。任何一件事一件物，本身都是一个集合，我们可以从上面作无尽取，所以孟子既然可以从人事之象上观取性善，那么荀子也一样可以观取性恶，结果谁也不能如谁何，这就可见取法的问题关涉之大了，所以墨家大取小取之篇所论之原理实针对极强，我们以后需要专门讨论，才能知道取本身是一个辐射、共轭。

有一段解释值得注意：“枢谓户枢 机谓弩牙 言户枢之转 或明或闇 弩牙之发 或中或否 犹言行之动 从身而发 以及于物 或是或非也。”实际上这里面藏着礼学的自我性 简单地说就是其他的人或事都是我的言行的结果而不是原因，是这样去要求的。因为在射礼中有一种讲究 即无论射中与否 射者都会向自己找原因，而不会怨怪外面，所以射礼包含对内自省习惯的养成作用，这是礼学上的自我性质。言行发诸身而及于物 好象箭与的的关系 充分说明了这一点。所以自我即原因，言行荣辱之主，尚书讲自作元命，古人的此类观念很能说明为什么华文化是世俗非宗教的，这与它的精神习惯很有关系。

《儒行》大概是最好的例子，极能说明言行在人文中被重视的地位。孔子侍曰：“儒有席上之珍以待聘 夙夜强学以待问 怀忠信以待举 力行以待取 其自立有如此者。”

儒有衣冠中 动作慎 其大让如慢 小让如伪 大则如威 小则如愧 其难进而易退也 粥粥若无能也 其容貌有如此者。

儒有居处齐难 其坐起恭敬 言必先信 行必中正 道塗不争险易之利 冬夏不争阴阳之和 爱其死以有待也 养其身以有为也 其备豫有如此者。

儒有不宝金玉 而忠信以为宝 不祈土地 立义以为土地，不祈多积 多文以为富 难得而易禄也 易禄而难畜也 非时不见 不亦难得乎 非义不合 不亦难畜乎 先劳而后禄 不亦易禄乎 其近人有如此者。

儒有委之以货财 淹之以乐好 见利不亏其义 劫之以众，沮之以兵 见死不更其守 鸷虫攫搏 不程勇者 引重鼎 不程其力 往者不悔 来者不豫 过言不再 流言不极 不断其威 不习其谋 其特立有如此者。

儒有可亲而不可劫也 可近而不可迫也 可杀而不可辱也，

其居处不淫 其饮食不溇 其过失可微辨 而不可面数也 其刚毅有如此者。

儒有忠信以为甲冑 礼义以为干櫓 戴仁而行 抱义而处，虽有暴政 不更其所 其自立有如此者。

儒有一亩之宫 环堵之室 箠门圭窬 蓬户甕牖 易衣而出，并日而食 上答之 不敢以疑 上不答 不敢以谄 其仕有如此者。

儒有今人与居 古人与稽 今世行之 后世以为楷 适弗逢世 上弗援 下弗推 谗谄之民 有比党而危之者 身可危也 而志不可夺也 虽危 起居竟信其志 犹将不忘百姓之病也 其忧思有如此者。

儒有博学而不穷 笃行而不倦 幽居而不淫 上通而不困，礼之以和为贵 忠信之美 优游之法 举贤而容众 毁方而瓦合，其宽裕有如此者。

儒有内称不避亲 外举不辟怨 程功积事 推贤而进达之，不望其极 君得其志 苟利国家 不求富贵 其举贤援能有如此者。

儒有闻善以相告也 见善以相示也 爵位相先也 患难相死也 久相待也 远相致也 其任举有如此者。

儒有澡身而浴德 陈言而伏 静而正之 上弗知也 羸而翘之 又不急为也 不临深而为高 不加少而为多 世治不轻 世乱不沮 同弗与 异弗非也 其特立独行有如此者。

儒有上不臣天子 下不事诸侯 慎静而尚宽 强毅以与人，博学以知服 近文章 砥砺廉隅 虽分国 如锱铢 不臣不仕 其规为有如此者。

儒有合志同方 营道同术 并立则乐 相下不厌 久不相见，闻流言不信 其行本方 立义 同而进 不同而退 其交友有如此

者。

温良者 仁之本也 敬慎者 仁之地也 宽裕者 仁之作也，
孙接者 仁之能也 礼节者 仁之貌也 言谈者 仁之文也 歌乐
者 仁之和也 分散者 仁之施也 儒皆兼此而有之 犹且不敢言
仁也 其尊让有如此者。

儒有不陨获于贫贱 不充诎于富贵 不愚君王 不累长上，
不闵有司 故曰儒。今众人之命儒也妄常 以儒相诟病。

孔子从自立、容貌、备豫、近人、特立、刚毅、仕、忧思、宽裕、
举贤援能、任举、特立独行、规为、交友、尊让各方面说儒 这些
规则 虽然后来名儒不断有人制立行范 但都不能够超过。可以
很清楚 在孔子的时代儒已经不行了 所以孔子作为历史上出来
振作的一个人应该是没有问题的。老子说 死而不亡者寿 这句
话很能说明儒在历史中的处境。我们看经典中的讲说 好像就
指当代一样。儒行中讲的很多意思 我们在系辞通论中也看见
了不少 比如义方之类。虽然上面赘引了很多 但其中包含的
广泛的有效说明性却是值得这样去做的。关于知行在历史中还
有态度上的分野，一种讨论是以为知而不行是认同上有问题，
因为虽然知道了一个道理 但如果不认同它 也是不会切实去
行的 另一种意见是认为知而不行本身就说明了知方面还存有
未通透的问题 因此不能尽知道义之利 便产生不了行的推动
力。我们在这里不可能就理学展开详细的讨论 而只是说上古
易义的发挥中对行言知等已关注到何种程度 以及易理与其他
学理之间的互联关系达到何种程度。知识、认识、认同等问题的
学理辩证不是容易的。同人卦说：“同人于野 亨利涉大川 利
君子贞。”正义说 同人谓和同于人。卦辞讲到了三层意思，一
是说和同致远 野就是喻指广远的 与人同心 足以涉难 但是
如果不贞正的话 便容易流于小人党同 所以贞是许多卦必不

可少的道德告诫 这可见孔子发挥同人 还是紧扣卦义的 因为无论远迹之辩，同心之说，等等，都没有离开同人卦义显得游离 这是孔子取义的谨守法度。象辞说：“天与火 同人 君子以类族辨物。”所谓方以类聚 物以群分 方、类、群都是以类为准的。天在上 火往上烧 物性类同 所以取物象为同人 对天与火的物情的了解属于知识，对同人的取义属于人的认识，知识与认识好像也总有一种阴阳组对的对应性。王弼说 君子、小人各得所同。我们记得《论语》中讲过君子和而不同 小人同而不和一类的话，因为人与人是很难相同的，人与人只能达成一定限度的约定，这是同异性规定的。但有德的人并不因为异就干扰人群的和谐，从古人的意思我们也能感受到事情的困难了。

其实同人卦取义是非常具体的，如果考虑到反训这一点，那么同肯定还要指对异，但如果直接以同异等名卦，似乎就太抽空了一些。然而我们仍然十分清楚其中的关系人类人文的很多基本都逃不出古人的概括。比如各种文化和文明间的冲突争斗，显然就是攻乎异端的具体表现，像宗教就永远是同而不和的 所以教比党更凶险 阴阳交战也更烈。而世界不可能是同极的 这是同异法则规定的 任何终极都只能是一种端极 因而是不可极的 不可以为极。攻乎异端 斯害也已 话到这里已没有可说的余地。中土思想不侧重于自然物 而侧重于人文 说明它的早熟。因此，从每卦的如何分象也可以得到我们近人所需要的解答 比如问 中国的历史社会为什么会是这样的 等等。人类只要不灭亡 终将装在一个卦系中 这已经十分明显了。这是因为人类生活所需要的要素也只有几大件的缘故，本质上是简单的 我们可称之为概率的有限性。不容许自身以外的 就不可能和平 更谈不上和谐 古今都是同理。彖辞说：“同人 柔得位得中而应乎乾 曰同人。同人曰 同人于野 亨 利涉大川 乾行

也 文明以健 中正而应 君子正也 唯君子为能通天下之志。”

君子辨类而通天人之志，古人经理天人的思路就是这样的。即以 一个文明中心为坐标，从而怀来远人，以期归化，是一种典型的古代大陆思维。各个人群，由于情况的多异，并不强求一律，是上古邦国时代的特点。从这里也能看到齐物理论的渊源所自。诸国愿意相化，通天下之志，中正以应，都说明了古代文明的某种力量。而文明以健，乾行也，本身也能表明古人的某一持续努力与经营，这些倾向都是很明显的。九五、六二都处人道，刚柔阴阳相谐，而卦象方面，天下有火，本身也含有天下文明、照亮的意思，这与明夷卦正好形成某种对比。可以看到，离卦含有文明的意思，火本身是光明的。就原始图象来说，苍天之下生一堆篝火，从而聚拢一堆人，这与把火在地坑里弄熄，都是生动的生活场景。孔颖达说的假象，假是借的意思，实无其象，假借为义的意思虽然不错，但是象天在山中，风自火出等象现实中还是有的。因为山间总有大量的空处，只要是空处就是天，因为地本身就在天中，所以天在山中也绝不是什么实无其象。至于风自火出一事，我们冬天如果生起火盆，把火烧得很大，在火盆上牵绳晾上毛巾等物品，就会发现热浪会鼓荡得毛巾摆来晃去，这也是因为温度差引起空气流动、运动的缘故，所以风自火出也是有的。当然，这些都是枝节问题。

从出土的很古的玉琮来看，有的四周的刻文极象三画成卦的图样。文物的辅证是我们以后必须补进的工作，这里暂时无法顾及。易曰：“自天祐之，吉无不利。”子曰：“祐者助也，天之所助者顺也，人之所助者信也，履信思乎顺，又尚贤也，是以自天祐之，吉无不利也。”这是引大有卦上九爻以证之，是说易本身的，也是结说上文的。因为上文说到：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故

法象莫大乎天地 变通莫大乎四时 悬象著明莫大乎日、月 崇高莫大乎富贵 备物致用 立成器以为天下利 莫大乎圣人 探赜索隐 钩深致远 以定天下之吉凶 成天下之亹亹者 莫大乎蓍龟。是故天生神物 圣人则之 天地变化 圣人效之 天垂象，见吉凶 圣人象之 河出图 洛出书 圣人则之 易有四象 所以示也 系辞焉 所以告也 定之以吉凶 所以断也。既然讲到蓍龟神物，周礼也讲到玉兆等内容，可见我们今天所能见到的发掘出来的龟、玉等物的必然意义了。万物皆备于我 可以算是天对人的一种祐助 备物致用 立成器为天下利 义理是通的。卜筮是用来窥探隐微幽昧之理的，这样就形成一个连续环节，即人在遵守天地自然的法度的基则上来借用成就一切，荀子讲的善假于物也是这个意思。所以备物与用物也是对应的，备物在天 用物在人 韩康伯说位所以一天下之动而济万物 我们无论从系辞通论还是后人解释中看到的都是一个上限思维。从太极、两仪、四象、八卦到天地、四时、日、月等 再到人事的吉凶、富贵、大业、成器 等等 形成一个连环。因此 用大有义来归结这一切是再合适不过了。易理中越是这样没有余地的总说越简单 孔颖达提到几种对四象的解释 有的认为是实象、假象、义象、用象 有的以为指七、八、九、六 孔疏倾向于后者。重要的是象与辞的关系，因为象只负责显示，辞则说出来明白地告诉人。

“大有 元亨”卦辞如此简单 是因为大有则没有多少可说的余地。象辞说：“火在天上 大有 君子以遏恶扬善 顺天休命。”案大有卦离上乾下 不说天在火下 而说火在天上 这是什么缘故呢？除去取义的需要，不可能有别的目的。太阳就是火，日在天上，无所不照耀，这本身即表示包含之义。王弼说：“大有包容之象也 故遏恶扬善 成物之性 顺天休命 顺物之命。”性命始终是连带的。象辞说：“大有 柔得尊位大中 而上

下应之曰大有，其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”

六五爻处上体之中为尊位 表人道 是大有卦唯一的阴爻 九二表人道为阳爻 上下都是阳爻 是和谐相应的 并不冲突。从整个卦爻来看 大有是较温和的一个卦 刚健应乾 文明应离 象义上对得非常整齐。上九爻辞说：“自天祐之 吉无不利。”象辞说：“大有上吉 自天祐也。”孔颖达的解释 牵合了《系辞》中履信思乎顺、尚贤等内容 虽然大有六五说到信以发志 但上九爻的意思是极单纯的，因为处大有卦之上，所以天祐之而主吉利 爻义与卦义无疑有一个配合联观的因素。应该说 上爻主吉而不高亢有悔是比较难得的，因为一般处最上位天道都有不同程度的风险性。周易卦系中，大有是比较简单的一卦。

柔得尊位而大有，这是偏仁道的思维，但问题并不限于此。从历史人文来观看，是否也有一种大有的因素呢？就像传统上人们所认为的 圣道大备 以后只是践行使用的问题。中国的历史社会由于它的简单性 备体是容易的 因为纵观它的历史 我们经常会感觉到那只是对前代法则的不同的验证，尤其是先秦时代 对近现代总有一种极其直露的预言性 而且直至现下 这种预言性还有增无减。因此它就向我们提出了一个问题 即 人文只可能有哪些种可能、或然 古人称之为或性的东西 这些或然的可能一旦配齐，是否即是历史地大有了呢？人类人文的形态可能性 是可以借助、通过简单的算术概率计算出来的 完全可以予以罗列。那么以前我们映象地以为这里面有一些无限的可能性，显然是思考上受了蒙蔽的缘故，其实是不真实也不可靠的。因为人类生活不可能只是一千年、一万年 而是要以大时间单位为目标 只要人类能存在下去。但是 形态规定的可能性却是有限的。人类社会的构成根本不可能有无限多的形态，基本的东西总是就那么一些，因此人文日用生活还是要建立在重

复的基础上，重复是生活的必然和基调。至于说这重复的生活中会努力注入如何多的新鲜内容而使它变得多姿多彩，比如技术工艺的进步、食货的发展、宇宙空间的开发等等，那些只属于用的部分，人类生活之体永远是简单的、抱一的。因此，所谓的大有者，如果不作体用的审视划分，那么就是笼统的、不清晰的，是人心希望可能的无限性，而不是这个世界真有什么迅速的无限性。所以，如果用有是大有的话，那么这大有也一定只是作为体有的易有派生出来的。中国历史的格局实际上就是这样去展开的，基本的原理和指导在先秦时代大体上都提供了，成熟齐备了，以后的历史社会只是根据它的情况与具体需要阴阳地去择用、选用而已。但是中国的历史社会不稳定，分争的时间较和平强盛的时间长，所以统一稳定的思想特别发达。历史社会的成功与否，就取决于多大程度地贴近、兑现前人提供给出的法则，这就是它的基本过程。如果以虚妄的变动为上进，必然会如地球脱离太阳的影响力，盲目飘逸出去。因此人类社会的变，也必将是大重复框架下的具体重复分殊，只能如此。外在不同的历史律吕位置，其幸运是不一样的。

《帝王世纪》中说：“庖牺作八卦，神农重之为六十四卦，黄帝、尧、舜引而申之，分为二易。至夏人因炎帝曰连山，殷人因黄帝曰归藏，文王广六十四卦，著九六之爻，谓之周易。”古人的说法因为重师法传承，所以常常是有据的。如果是这样，那么易卦的进展就有三个明显的阶段划分，即在庖牺时还是非常宏观地观象，观天地雷风水火泽山等自然大象；到神农义理转深，开始重卦，但仍然是大的宏观的对整体卦的观义认取；至文王乃细密到每一爻义，这是彻底进入微观深赜的标志。这是一种猜想，因为不一定只是到了文王才专重爻义，但《帝王世纪》的分段说法给出了一个模式，这个模式却是合乎自然演进之理。

的。易在最初很可能只是宏观而大处地看卦象，观爻象的发达应该是经历有一个过程的。文王向来心思深密，所以他玩易入微肯定在历史中是要胜出一般常人的，只是这一段故事的情节我们未必能实证还原罢了。另外《帝王世纪》还说：“伏羲氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是造书契以代结绳之政，画八卦以通神明之德，以类万物之情，所以六气、六府、五藏、五行、阴阳、四时、水火升降，得以有象。百病之理，得以有类。乃尝味百药而制九针，以极天枉焉。”现存《黄帝内经》医书，全体贯穿在阴阳之上，看来与易理阴阳一是有同缘关系的，医道近取诸身，也是当然之事，足征人文渐次积累而成，非一朝一夕蹴就，即便现存的文本不是原来的，但思理未使不是固有的。

大有也是积成的，万法出于自然，说穿了也只是一个阴阳中和。《系辞》中所载对具体卦爻义的发挥其实有通论的作用，大体上是关于个体的人怎样处世行事的阴阳技术的。比如说：“劳谦，君子有终，吉，子曰：‘劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。’”这是引谦卦九三来说义，另外还引了大过、节、解等卦的爻义来说。可以断无疑义地说，自古中国就有一种为人学，这是其人文的特别标志，这里面包含上到帝王、下至邻里如何处之的内容。就像太极拳是技击上的阴阳，借助日用中的诸多实例，我们可以很好地理会、说明经典中的内容，这就是全息性。如《论语》中讲的学而时习之，学拳就是这样，光学会了打拳还不行，还须无止境地练功、练习，日积月累，功夫加深，水到渠成，用一分功有一分收益，是成正比的。读书思考也同此理，重心都在行，否则学无意义，习决定一切。所以，有时候经典本身显得像一部人事学拳谱，这是毫不夸张的，如孔子教人为事要密，就

是极好的例子。一条规则就如一个拳式 密也是需要锻炼的。所以古人写在书中的，总是直奔事情的本质，它太不好看，太实际 却是对的 所以今人甚感疏离 也就不足为怪了。正如老子所言 信言与美言是成南北的 而丑话思想更为可靠。

通常 我们只要了解了卦义 对易就完全可以把握 而且这里面的附会风险小，是最重要的。《帝王世纪》中讲的分期情况 支持了我们的这一态度。但是 在行有余力的情况下进求每一爻义 也是无可指责的。只是有必要说明 爻义的成熟 三百八十四爻 每一爻的先后肯定是有参差的 因为爻与他爻 与该卦 与应事之间的磨合 必须有一个相当的过程 这不是人的意愿可以随便控制的。我们不可能把每一爻都发挥 都讲到 这也没有必要，因为爻的变动都不会超出统一体例，我们只集中看经典中谈到的就可以了。谦卦云：“谦 亨 君子有终。”象辞说：“地中有山 谦 君子以裒多益寡 称物平施。”谦退之卦 必主亨通 做人行事取下的道理 也无须赘说。老子说 天下莫不知而莫能行 行是人文主要的问题。孔颖达说：“谦为诸行之善，是善之最极。”因为主谦退 不为物首 不居事先而干预之 所以元利贞都不说了。但经验中行谦道是必然通达吉利的，所以谦卦只云君子有终，大体上是说坚持不要中途而废的意思，所以性德之继续也是从健这一体例的。物象取山与地 山高地平，自然不等齐 所以在谦卦中含有均平的思想。象辞说：“谦亨，天道下济而光明 地道卑而上行 天道亏盈而益谦 地道变盈而流谦 鬼神害盈而福谦 人道恶盈而好谦 谦尊而光 卑而不可踰 君子之终也。”盈与谦是整齐的阴阳组对 文中所表达的明白展示了从天象地理人事取谦义的过程，是名学取予极好的例子，它表明取予有两种情况，一是从一个事物对象上可以取出很多义，形成一个集合；另一种情况是从很多对象上取出一个

义 而这些对象可以组成一个集合 所以取予是情况交织的。所谓取 就是拿出 所谓予 就是给进 通常是取易予难 正与断有易、断无难相似 我们以后会专门谈到。日、月食属天象 盈亏是最明显的 丘陵川谷 地势高低的不平 水流就下 与日、月盈必亏一样 都向人显示不满就下的好处与可取。在《老子》中 我们可以看到完全相同的思维过程。日、月、星都是往下照耀的，这是天道的就下，物象既然也说明谦道的可取，人事更应如此。因为人性都是好争斗的，喜欢凌压别人一头，因此也必然喜欢他人自下于己 由此来看 与其说谦是一种涵养修为 不如说是对人性的利用与随顺。因为谦卦所表达的已不是自由选择，而是务必照行，这是以利害为道德的典型例子。老子说圣人无常心 以百姓心为心 自我无心而以人心为心 是华文化特有的手段 它的是非是其次的 其实效是主要的。

九三说“劳谦君子，有终吉，”象辞说“劳谦君子，万民服也，”正说明以人心为心的效果。因为谦卦只有九三是阳爻 其余都是阴爻，因此九三便在全卦中居有一种显要的地位，正义说象征万民都来归服，以至于到了疲于接待的地步。其实每到这时候 我们都会自然产生一些疑问 即对任何一爻的解说 怎么就能肯定它是趋于好或坏的一面意思，而不是相反呢？比如这里一卦五阴一阳，我们为什么不可以理会确定为孤立失助呢？为什么就要定为群阴向阳呢？是否因为九三在谦卦中的位置 比如居上体还是下体 居天道还是地道、人道 诸如此类 等等。由此 如果仔细推究 我们在一般道理上可以得到两点，一是通过占卦与事实结果的应验磨合，再就是具体一爻在整体卦义中的定位。比如说谦卦主退让，那么其爻就不可能缺乏积极的定性 这是一种理解可能。谦卦讲的是接人之道 有功而不自伐 人众就容易来应。如果我们还记得上代群邦共处的时代 诸

国归心于谁，可能天下即以之为宗主。因此周以前的易代人文史 实际上都可以用谦卦去标示。我们可以肯定的是 谦卦绝不是如文面那样轻描淡写的，杂卦说谦轻，实际上谦所体含的是上代取国之道 这才是最主要的。因为各卦都是关乎王事的 老子说大国者下流，以无事取天下，正可以验证。致恭以存其位，说明与为政的关系。可以注意的是，孔子只说到恭，并没有说敬 因为敬是心里的 而恭是貌上的 但是礼只在外表上讲 并未深及内心 这并不是无意的 而是表现了一种明白的态度 即礼制只考虑人的遵守照行，并不关心和强求各人的看法。

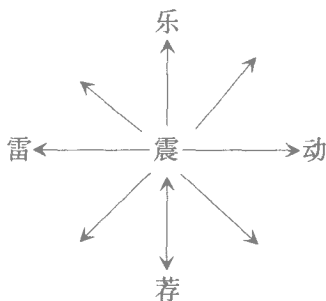
谦卦是关乎取天下的，这一层可以从下文紧接的一义来证实 即亢龙有悔。子曰：“贵而无位 高而无民 贤人在下位而无辅 是以动而有悔也。”这是典型的德位思想的表述 在中国的历史社会中，无位与无辅总是连带在一起的，因此无位也就意味着无功和不能实现的痛苦。我们只要记得历史中关于孔子的争论 就可以明白华文化的心思。一种说法是孔子有德无位 只是素王，因此他只能把自己的思想留下来作为未来的指导，而不可能自己去实现圣人之治的理想了。另一种意见则以为，孔子岂是那种阴谋觊觎高位的人，所以后来人对孔子的说法是一些蓄意的讹传。不论这两执的意见如何确定，事情本身已不重要了，因为历史人文的核心意思及基本可能我们已经掌握了。即使前人的说解有什么顾虑保留，也只是出于政治秩序上的利害得失的担心考虑，毕竟僭越是历史政治中最大的风险。但是我们可以清楚地看到，孔子与他的学生，确实包括了各种类型的政治人才 发为事功的也不少。因此 卦与人文的关系 书面以下是活生生的事实内容。可以说，中国在以后经历的一切历史政治形态都是必然的。这就像六书法皆出于自然一样，有一个先后派生的顺序，政治上的办法也有一个先后顺序的衍生过

程。各卦的生衍也包含有人文序列问题。子曰：“知几其神乎，君子上交不谄，下交不读，其知几乎？几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”这是引豫卦六二说义。从人文卦序上来说，“重门击柝，以待暴客，盖取诸豫”，可见预防之意是其核心。从不俟终日我们也可以看到，孔子周游列国，急于见用，是与他的认同一致的。只是对事几的把握关系到个人的吉凶，因此技巧与原则的关系是必须参究清楚的。我们在对历史人文的考察中，两者经常混淆。

关于重门击柝以下的解释，李鼎祚《周易集解》讲得具体一些。干宝曰：“卒暴之客，为奸寇也。”柝就是打更用的梆子。《九家易》说：“下有艮象。从外示之，震复为艮。两艮对合，重门之象也。柝者，两木相击以行夜也。艮为手、为小木、又为上持。震为足，又为木、为行。坤为夜。即手持柝木夜行，击门之象也。坎为盗暴、水暴长无常，故以待暴客。既有不虞之备，故取诸豫矣。”汉代人的学风都是很质实的，所以解释也非常实。但是这样实的附会，即使疏通了又有多大的意义呢？确实，观象是易的基本内容，但观象也是有一定法度的，本来已经符号化的卦，却非要从上面来取出具体的形象，的确任何人都都会很自然地觉得勉强。这是不大可靠的，有倒退回去之嫌。我们也不需要这样去坐实，事情总有一定的限度。但是也说明了一点，打更的习惯一直延续到近代，而这一习惯历史中很早就有了，它出于预防的指导思想。虽然是生活场景、画面，但它要说明的是历史中的行为起源，而不是事物来源。不是要讲门闩梆子是怎样发明的，是要讲打更是为什么制定的，所以最终还是人文的意思。通常，在一个卦的六爻当中，我们进行穿插组合，可以得出很多的卦

和象来。比如豫卦当中 九四爻、六三爻、六二爻可以合成一个艮卦 六五爻、九四爻、六三爻可以合成一个坎卦 所谓互体、卦变等等 其实都是爻当中的游戏。这些游戏如果过度助长 必然会影响卦的整体，因为那样我们就可以任意地从一卦中附会出我们想要、想成立的意思和理由。当然 这样说并不表示我们对古人的否定，因为对古事我们可以不提，但必须遵守断有不断无的原则。游戏一词 也是作中性词使用的。我们将古人的东西展示出来，只是求得一种感性的认识与参考，并不表明什么意见。豫卦说：“豫 利建侯行师。”象辞说：“雷出地奋 豫 先王以作乐崇德 殷荐之上帝 以配祖考。”

正义从逸豫解释豫卦，序卦说有大而能谦必豫，杂卦说谦轻而豫怠也 应该是这样的。所以豫卦不言元亨利贞 因为逸豫之道不可长用之，参照易书忧患之义，对比是相当鲜明的。但是，如果人文总是在危机和死亡线上挣扎，那么忧患的意义又能兑现几何呢 豫卦震上坤下 所以从物象上有雷出地上之说，正义云：“雷是阳气之声 奋是震动之状 雷既出地 震动万物，被阳气而生 各皆逸豫 故曰雷出地奋 豫也。”雷是阳性的 春天打雷 万物复苏 就物象上说 应是春天令人愉悦的景象 这是豫卦的自然之象。正史中常常有冬雷的记载，大概古人重视物候，是因为阴阳是否中和乖戾的观念，自然与人治虽然有物与事之分 但在阴阳性上是如一的。雷因为显而易见 所以容易引伸出礼乐祭祀方面的命义。正义说：“雷是鼓动 故先王法此鼓动而作乐崇盛德业 乐以发扬盛德故也。”用此殷盛之乐，荐祭上帝也，象雷出地而向天也。以配祖考者，谓以祖考配上帝 用祖用考 若周夏正郊天配灵威仰 以祖后稷配也 配祀明堂五方之帝 以考文王也。”



以雷来说乐，可征古代之乐有非常盛大的一面，这从出土的编钟也可以验证。古代人说 闻雷霆不为耳聪 日、月之视不为目明，因其显而易见的缘故，所以古人设教也喜欢取天下共见的立义，卦中自然物象与人事之象的关系常基于这样的道理。宾于帝 配上帝是古代人的习惯 并不陌生。彖辞说：“豫，刚应而志行 顺以动 豫。豫顺以动 故天地如之 而况建侯行师乎 天地以顺动 故日、月不过 而四时不忒 圣人以顺动 则刑罚清而民服 豫之时义大矣哉。”古代思想 并不是说它的文面有多少含量 而是要看它的发用有多广 这就是体用性区别。比如卦义 每一卦都能引射出 如上图 许多义项 而形成一个自然集合，这就如三十辐共一毂的情形，辐射共轂是中土思维中的基本体例，说卦中的卦与象充分展示了这一点。比如古代汉语的字词 其词性都是多重的 每一个名词 字 也都可以作动词 字 使用。好比人字 是名词性的 人其人 就作动词用了。牛是名词性的，牛之就是动词性的了，它的意思可以灵活地意会。诸如此类 都说明汉语的词性都是辐射型的 许多治国学的人经常感到困惑费解，还是没有把人文的体例摸清楚的缘故。当然 考虑到语言使用的通顺 别扭的用法是极少的 但语法上是另一回事。由此 我们再看每一卦的义理时就省便了。比如豫

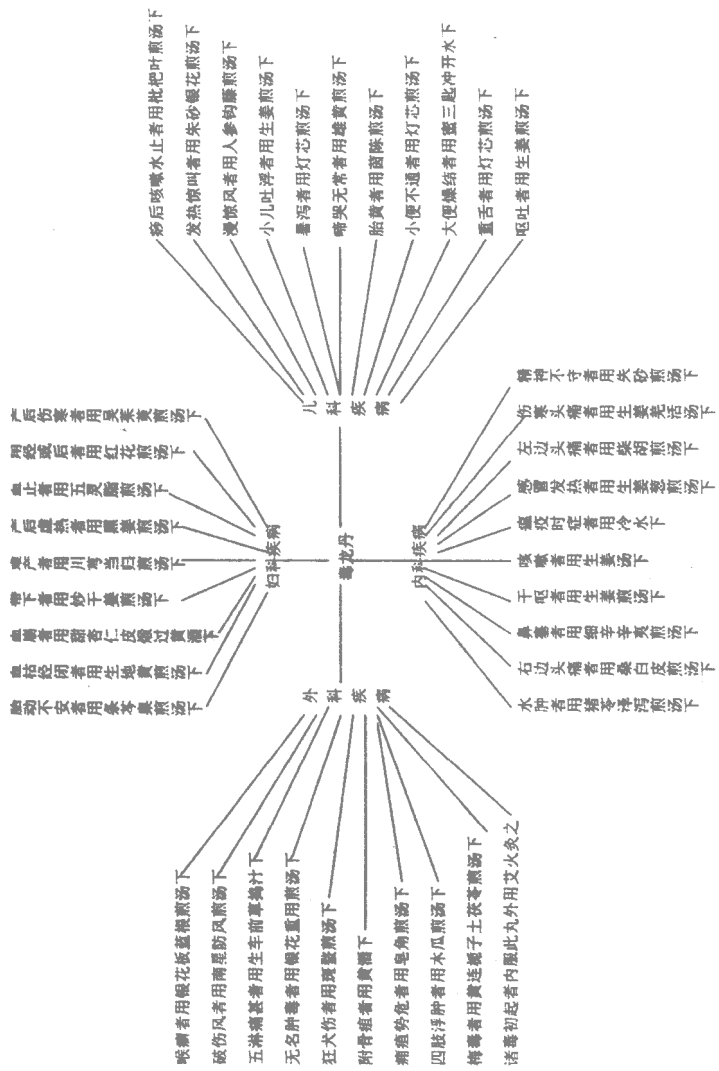
卦，震上坤下，坤而震，显然辐射共轭地相应出顺以动等义项，这就是举反类通。所以中土思维是一种标准的类思维，类就是辐轂。掌握了这一点 任何历史学问门类都可以敞开 所以中国的历史学问是最现成的百科学问，历来有那么多的通人也就不足为怪了，因为他们只不过是按照体例去做。只是各门学问必须扩而充之，才能发生宏伟的效果，这是一个远近的问题。

刚应而志行，是说九四与初六相应，初六、九四都是地道，上下体不同 初六志穷 九四志大行 对比明显。天地顺动、圣人顺动 也都是从顺动上引出来的 辐射共轭是无时不在的。我们总说相应、对应、疏分、分殊 其实这背后的基本格式 都可以从三十辐共一轂的图象上得出来，这本身就是一个观象取义。天体运行顺利 合乎规律 四时就不会紊乱 人道运作顺利 各方面的治理都会清明有序，刑罚行师不过是举两个例子，因为行师是对外的 而刑罚是安内的。六二说：“介于石 不终日 贞吉。”象辞说：“不终日贞吉 以中正也。”意思是说干脆耿介得像石头一样 看见恶事即能离去 不稍加等待 中心立义就是要知几。对事几的把握，表达了人性的原始欲望，人对模糊的未来，总有一种预知控制欲，占卜的起源，即来自这种事功的推动。正义对上交不谄、下交不渎的解释不是从日用人事去进行的，却是从形上之道与形下之器去展开的，可见看上去具体的事情 可能常常填进了义理的发挥 这一点须留意。虽然占卦有再三渎 渎则不告的讲究 大概不渎还是一个正心的意思 因为人心人性一味求吉趋吉 容易流于谄渎。正义说 能无谄渎 知几穷理者乎 人对未来的知识 永远只能是经验的 衡量知识上的可靠准度就在于经验概率的大小，因此所谓先见者其实只是一个轻重。孔子说断可识矣 其实真正断可识的只是阴阳。看上去复杂的万事，实际上都有一定的可循之理，正是在这个理的

轨道上 我们能够从事的开端截然判断、断定它的终局。就像从上海发往北京的火车，中途会经历哪些地方也能知道。因为事理通常只有几种简单的可能，所以通过阴阳换算，一般都能推知。这样 事情的过程 实际上可以纳入流动的监控选择中。而且 即使事情及结果降临 也仍然要取决于人的对待。知几是一种人文性格习惯 它与前定学说相统一 是全息的。比如中医学重预防 就是最好的例子。但事情分阴阳面 不可能总是高效经济的。像孔子诛少正卯，大概也与此等思维有关。

逸豫设介于石、知几之义 大概是怕豫乐使人软化 所以预防之。这说明中国的思想习惯十分看重事功得失，而且总希望兼得事情的好的一边，它的性格好像是来回拉扯反复权衡的，实际上都只是一个阴阳的摆动。就像我们前文提到过的饮食学 总是要避开毒性的半边 发扬那营养的半边 因此饮食学的翻覆无论多么复杂都离不开阴阳性的控制。人事统体上也是个阴阳链 无论它多么繁复 都可以简易为单个的分阴分阳，一下予以确定、固定。阴阳分殊 与辐射共轂 是中土思维的基本体例。比如直到现在还保留的道门丹医材料中，丹药的治疗使用必须配合引药，一种主要的丹药配合不同的引药，便能治疗各种不同的疾病，中医中这种特征鲜明的思路、方法不仅事实有效，而且典范地说明了共轂思缊（如图），华文化的重心 与其说放在它的体，不如说放在它的用，因为它的体实在是太简单了，并没有多少可说的余地，但是用上面表现出来的奇妙却可以是广阔的。比如古代墨家精通机械 据说能够造三寸小车 装很多石的重物，但墨辩确实保存了许多知识资料，如墨家作的圆与直的总结，机械确实都可以归结为圆与直，这也是一组阴阳，无论方与三角都是直，古代中国使用的机械很多都是水机，充分利用水的功用，其效率虽然比不上现在的电机，但一切能

丹医引药图：



予以利用的现成的资源却在工艺技术中烂熟饱和了，这一方面也能说明传统人文的实学性格，像武学中核心的方法表现在杠杆与球体 也说明了圆与直的本质地位。

《系辞》说：“服牛乘马 引重致远 以利天下 盖取诸随。”虞翻说：“否上之初也。否乾为马、为远 坤为牛、为重。坤初之上为引重 乾上之初为致远。艮为背 巽为股。在马上 故乘马。巽为绳。绳束缚物 在牛背上 故服牛。出否之随 引重致远 以利天下 故取诸随。”这种解释 完全是具体形象化的解释和生套 这种理路当然是有问题的 尽管是从很古流传下来 却让人很不放心。否卦是乾上坤下，否卦与随卦对照，否卦上爻是上九 随卦上爻是上六 否卦初爻是初六 随卦初爻是初九 将随卦初上爻掉换就成否卦，将否卦初上爻掉换就成随卦。否随两卦的三、四、五爻成巽卦 二、三、四爻成艮卦 这些就是所谓卦变与互体。正义的解释非常简单 就是随宜 人对物的使用是随宜的。牛与马成为牲畜 供人驾御耕作 正像荀子讲的 万物同宇而异体，无宜而有用为人，无宜应该就是随宜的意思。随卦云：“随 元亨 利贞 无咎。”随顺之义是随卦的基本立义 为什么说无宜就是随宜呢？因为无与随都主有一个不一定、不拘滞的意思，不定是华文化很突出的一个性格，像老子说圣人无常心 以百姓心为心 这就是无心与随心的关系 所以随卦以及许多卦，与道家的思路是相通的，从中我们也可以拎出中土思维的一般句型与格式 无与随就是一例，但是一味随顺 又可能流于邪僻 正像正义说的 以苟相从 涉于朋党 以恶相随 则不可也。这就明白无误地展现了一个易卦体例 即一阴一阳之谓道 继之者善也。我们在很多卦中 都能直接看到贞正的强调，说穿了无非是去恶求善，因为易变是中性的阴阳，故求善只能落实在人这一边，这就是继善模式，其表现迹象就是贞这些字

眼。

彖辞说：“泽中有雷 随 君子以嚮晦入宴息。”从自然物象来说 泽中有雷不太好理会 不知道是否属于假象。但泽中生物聚物却是真的。从晦息这样的字面解说我们能看到什么呢？老子说过 其政闷闷 其民淳淳 其政察察 其民缺缺。注疏中说到可以无为 不劳明鉴 正应此义。韩非子讲过 苛察政治 细如米盐。但是人至察则无徒 明鉴秋毫的统死的习惯 细到老百姓的针头线脑都管 反而国民什么都奇缺。所以 只有疏而不失的治理 似乎什么都暗昧不知道 国人得到方便的机会 才能百事齐备。中国古代经济与政治的治理 遵守这条规则效果就好 反之就坏。而且永远都是如此。彖辞说：“随 刚来而下柔 动而说，随 大亨贞无咎 而天下随时 随时之义大矣哉。”随卦兑上震下 根据体例代换 所以说动而说。但随是有时位的限制的 当随从的时候才随，比如汉景帝时七王之乱，楚王刘戊跟着为乱，卒至灭亡，就是不当随而随之的例子。

子曰：“小人不耻不仁 不畏不义 不见利不动 不威不惩，小惩而大诫 此小人之福也。易曰 履校灭趾无咎 此之谓也。善不积不足以成名 恶不积不足以灭身 小人以小善为无益 而弗为也 以小恶为无伤 而弗去也 故恶积而不可揜 罪大而不可解 易曰 何校灭耳 凶。”这是引噬嗑卦初九、上九爻说义 与其说是谈道德，不如说是讲利害，以利害代道德的消息我们可以经常见到的。老子说 为大于其细 积渐之理 在坤卦中已明言无遗。很明白 孔子认为小人都是不自觉的。所以孔子绝不会是一个性善论者。正义说：“以初九居无位之地，是受刑者，以处卦初 其过未深。”上九处断狱之终 是罪之深极者。”积渐本身是中性的，不会考虑善恶，择善是人的事情。噬嗑卦说：“噬嗑 亨 利用狱。”可见此卦是与刑法有关的。但是《系辞》

中不是这样说 而是与原始商业经济有关系。《系辞》云：“日中为市 致天下之民 聚天下之货 交易而退 各得其所 盖取诸噬嗑。” 刑学与经济之学的同异是无须赘言的，这是一条极为重要的消息，它说明了什么呢？它说明卦辞的内容也是不一定的 这就证实了我们以前的一种想法、猜测 即易卦的内容是约定的 而不是既定的。无论原始经济的交易 还是古代的刑狱，它们都还只是各殊 是各个不同的具体。那么 连接在它们中间的一般类是什么呢？显然可以更上推到一个共别级阶，具体说就是合这一个意思。因为从物象上来讲，牙齿的上下啮合可以直接显示合义。这样我们今后就完全可以有把握地认定，卦不可剥落的也就是它最一般的，至于各卦具体的内容都与人为观卦有关，是不一定的。这又让我们想到占卦的事情，占得一卦后 观卦必然地会与结果事实互相参考 经过长期的历史打磨，约定出基本的卦爻内容。而从卦符本身所透露的形式来看，似乎无论如何观之都是可以圆出一个意思来的。这样，上面我们所说的这些，实际上就反映了易最根本的特质。

孔颖达正义讲到一些人文史消息 很有参考价值。案古人制器益用，交易由此而生，这是人文衍生的自然之序，有了富余 便可以互换。《帝王世纪》说 包牺氏风姓也 母曰华胥 燧人之世有大人迹出于雷泽，华胥履之而生包牺。长于成纪，蛇身人首 有圣德 取犠牲以充包厨 故号曰包牺氏。后世音谬，故或谓之伏羲。这就讲得十分清楚，而且不是没有根据的，因为汉人很重师法传承 为学尚质。汉《风俗通》曾讲过各种讹传的由来与成因 在人文研究上极有参考价值。所谓蛇身人首者，可能只是古代人崇拜蛇的文身或纹饰之类，我们很难想象会真的有蛇的身子。包牺氏没 女娲氏代立为女皇 亦风姓也。这可见我们前面关于母系的混杂的猜测是可能的，从风姓、从雷泽

等项目我们也可以想见八纯卦中之雷风山泽诸象有严重的人文地位 皆不是出于偶然的。古人之氏可能与他一生所从事做的事情有关系 但这只是一种情况 还有其他纷繁的情况 比如生长地域 或者接受封号 等等 是不一定的。易系辞通论经常讲的事业 或者礼学中讲到的某某以某德王、泽被天下 等等，都可以联观。包犧以犧牲充庖厨，在人文生活史上大概富有原创的意义 更应以本人的业绩、事业接受后人的祭祀 这些都是统一的。大概举凡肇始都应该享受后人的祭祀，祭礼永远不是无谓的。从祭祀的类、事类内容就可以表明和知道 那都是对前代原始人文的一种确认和追记，是关各个开始的谱系，正如名必须正一样 始也是必须正的 所以祭祀本身就是历史 从这一点我们完全可以说万法皆史。虞翻说：“否五之初也。离象正上 故称日中也。震为足 艮为径路 震又为大塗 否乾为天 坤为民 致天下民之象也。坎水艮山 群珍所出 聚天下货之象也。震升坎降 交易而退 各得其所。噬嗑 食也。市井交易 饮食之道也 故取诸此也。”这还是用卦变、互体的手法取出离、震、艮、坎等象 我们只了解就可以了 不必拘泥。

正义说：“此卦之名 假借口象以为义 以喻刑法也。”刑法都是锋利如刀的，牙齿上下咬齐切割正可以形象地比喻用刑。彖辞说：“雷电噬嗑 先王以明罚勅法。”卦取口象 但是雷电与口无关 这如何协调呢 噬嗑卦离上震下 雷火之象 所以雷电还应该算是本义，口象倒要想一想是怎么回事。正义说欲取可畏之义 大概原始情况是这样的。彖辞说：“颐中有物 曰噬嗑，噬嗑而亨 刚柔分动而明 雷电合而章 柔得中而上行 虽不当位 利用狱也。”这里中心意思是分明 取口象大概是因为牙齿上下相合，能传达上下分明之义，因为用刑显然是上对下的一种举措 这样义理就通顺了。实际上 古人怎样占卦 这对我们

来说不是最重要的，因为把握了阴阳的原理和类通的体例，对未来的事情我们可以很轻易地推算。比如一个身体内亏的人，他还是动个不停，我们就知道他必死无疑，这是用不着算卦的。因为内亏是操劳所致，继续阳动，无阴以断之，结果是显然的。诸如此类，凡事都可以用阴阳算知道。人们以为很深奥的东西，其实只是微观研究。比如天上打雷下雨 这是宏观易见的 阴阳相击 便生雷电。那么 我们遇冷打喷嚏 是不是发生在人体上的同理构的事情呢？按照人天对应的原理，冷热阴阳的变动造成打喷嚏 天上打雷下雨是带电的 那么同理推之 人打喷嚏也应该是带电的，只是要把这些电测出来是个细致的活儿。所以，很多物理都可以通过阴阳推出来。比如古人说食姜损智，现代生理学研究以后表明，生姜吃多了对人的智力有影响。借助化学手段研究的人并不知道古代人有这些知识，而结果是相合的，这就说明古人一定有另一套得知手段。所以知识体系与思维系统是多套的 而前人得知的方法更简单容易 也更本质 这就是阴阳推算。物性都可以归阴归阳，那么物理结果也就可以顺利而知了。生姜与人脑之间的作用关系、影响，一定是有一个分阴分阳的医理基础的。这只是举几个例子，万事万物在古人眼里都只是阴阳的实例，是阴阳的例子。

法象作为阴阳实例，在人文初始就这样认为，不过早期的显得原始 不如后来成熟罢了。初九与上九似乎有着对比性。初九爻说：“初九 履校灭趾 无咎。”象曰：“履校灭趾 不行也。”其中的意思是说 最初的惩戒轻 以免人以后再有犯 可以起一个提醒预警的作用。古代无论多么开明的政治，肉刑都是免不了的，我们不知道是只有类似今天脚镣的刑具，还是也有截去脚趾的酷刑。总之 中土人文是刑杀性颇强的一种人文 就像子产的思想，认为从严则民不敢犯，反倒安全。这就像水跟火，

人害怕火 所以烧死的少 人狎戏水 所以溺死的多。初九象征刑初 所以很轻。上九说：“上九 何校灭耳 凶。”象曰：“何校灭耳 聪不明也。”这就是说刑罚惩戒上到了头部 看来已是无可挽回了。古代的极刑当然是斩首，但削耳朵割鼻子挖眼睛各种名堂也不少 都是惨无人道的。从脚到头 逐级惩罚升格 卦爻象确实也显得非常整齐。刑治思想虽然是从上到下的权威做派 但也是人文史必然的过程 开明与文明是奋斗来的 不是现成的 原始早期只能更多地考虑有效性。

《系辞》云：“初六 藉用白茅 无咎。子曰 苟错诸地而可矣 藉之用茅 何咎之有 慎之至也。夫茅之为物薄 而用可重也 慎斯术也以往 其无所失矣。”这是引大过初六说义。案：“古之葬者 厚衣之以薪 葬之中野 不封不树 丧期无数 后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”为什么丧事在人文史中会与大过联系在一起呢？正义解释大过是说取其过厚、欲其甚大过厚的意思。这可见厚葬的心理是出于人的本性的，无论物质发达还处在多么原始的时代。那么丧礼的发达，一方面也是加重丧事的严重了。正义以为厚衣之以薪、葬之中野是在穴居结绳之后，这样来看其延流位置，从蒙满地区少数民族的丧葬习俗，比如用树皮包裹尸体等等，我们大致也能想见原始时代粗陋的条件。那时既不积土为坟 也不种树以标其处 丧期也是哀除则止 无日、月限数的。棺与槨也不是一时配齐的 也表现了人文叠加增益的情况。我们看礼制中对丧期有严格的限制，这与古代人哀期漫无收检可能很有关系。同时也不排除是为了强化某些东西。正义说：“明前后相代之义 不必确在一时 故九事上从黄帝 下称尧舜 连延不绝 更相增修也。”这表明古人对人文断代也只能达到一定精确度，有许多事已很难细分了。但也可以看到一点，就是卦是起一个断代标志作用的，象黄帝

尧舜一段以下 共叙说九事 皇甫谧认为九事皆为黄帝之功 孔颖达认为不合理，没有采用。我们只要了解用卦作人文断代这一点就行了。

卦辞曰：“大过 栋挠 利有攸往 亨。”彖辞说：“泽灭木，大过 君子以独立不惧 遁世无闷。”过是过越的意思 不是经过、过从的意思 大大地过越 因为是在衰乱患难之世 所以要过越常理地拯之。从利有攸往一事看，不知道是否与决定灭纣有关系 因为如此过越之事，一定是非常具体而又不寻常的。栋就是房子的脊檩、正梁 架在屋的最上面 那么 它一定是比喻国家的最高层 栋出了问题 意味着国家可危 也有可乘之机，像梁、柱、板等构件受到外力时发生弯曲变形的程度，就是挠度。栋挠是以架栋的两头不稳，中间弯曲这一建筑上的比喻来说明当时国家的情况，就不确定具体是指文王这边还是纣。大过卦初上两爻阴 中间有四个阳爻 正是本末都弱之象 与栋挠所说恰恰可以相配合。从自然物象上来看 水淹过了树顶 这是大大过越之象（最下面初爻是阴爻，最上面上爻也是阴爻，中间四爻是阳爻 正像水漫过了树顶 树淹没在水中之象。所谓过越常分者 只有名分有着如此严重的意义 因此 大过卦必然有它隐晦的一面。独立不惧、遁世无闷 这些在儒行和乾卦中也都讲过 要看它有什么具体情节。彖辞说：“大过 大者过也 栋挠 本末弱也 刚过而中 巽而说行 利有攸往 乃亨。大过之时大矣哉。”大过卦兑上巽下 兑为悦 巽为顺 所以说利有所往 主亨通 因为顺而悦行的缘故。顺利快活 事情可成 当然是人生最高的享受。王弼说 以此救难 难乃济也。易卦总在讲事情的成就性 由此看来 既济与未济乃是易卦的又一体例 是没有问题的。所以六十四卦以既济、未济两卦作结 是专门安排的。而既济是暂时的 未济永远是最终的归结 所以易是开口状的。

初六爻辞说：“初六 藉用白茅 无咎。”象辞说：“藉用白茅 柔在下也。”初六阴爻 处在最下面 所以说柔在下也。无咎是因为谨慎 用洁白之茅奉事于上 恭谨以免于害。孔子说的慎斯术也以往 其无所失矣 使人想起近代编定的《增广贤文》一书结尾讲的 人能体此 万无一失 虽然民间与圣门等级在世俗心中有别（传统上）但其中的原理却是雷同的。而且民间社会的做法 只是来自上古某习惯的流变 即所谓道术是也。道术虽然有纷繁的很多项 条律 但都负责行无所失。易在孔子也是一种术的资源 诗礼等都是 道与术都是有实际效用的 两者是一体的 并没有质的分隔 不如说有体用的分工。这样就很自然地使我们想到华文化的一些性质 好像它的办法 方法是无穷的，就像老子讲的不绝如江河，左一个右一个。近现代人喜欢讲方法论，但是无论知识学问还是事功上并没有多少可行性高的办法 这样就形成某种鲜明对比 正如老子说的 反者道之动 有办法的 可能并不助长着意地讲方法 而信誓旦旦煞有介事大谈方法的，可能是没有多少可行的办法拿得出来，而且任何一种方法都是有它的限制的，是有限度的。但是道术之名如果高上动听 却可以鼓动天下 言足以迂行 所以老子说美言不信，漂亮思想、美妙学说通常都对人类生活有损害。老子既然这样说 可见是自认已说绝不是漂亮学说 这些都充分表明 在先秦时代，学人对人文的基本实质就已经看透了。对前言往行漫不经心会有什么后果 是一目了然的。

所以人文是一个剥卦，无论前代在人文上有多么丰厚的积累，一旦有一代人绝弃不顾 人文即从零或者负数开始。因此，人类人文广阔辽远的阴暗前景和缺少希望使我们认识到无论怎样努力地营建堆积都是没有价值和意义的。朱子早已经看到了这一层，所以他说人文史就是退化史，山河大地陷了，理还

在 他也只能说理在 再无别法。但是剥尽复来 易卦系列中立有一个复卦,《系辞》说:“子曰 颜氏之子 其殆庶几乎 有不善未尝不知,知之未尝复行也。易曰:不远复,无祇悔,元吉。”相去不远而能及时回复,当然不会有大的不好。复卦说:“复 亨 出入无疾 朋来无咎 反复其道 七日来复 利有攸往。”七数在这里有一个象征意义 因为复卦初爻是阳爻 其余都是阴爻 这种符号情况正好与剥卦相对 剥卦上爻是阳爻 其余都为阴爻 取阴柔逼阳、阳刚不断被剥落之义。由此我们就可以得到一种理解或者观法,从初往上数,再回到初,正好是七数,七日来复肯定是包含有象征性的,这里面不仅有不远即回归的意思,还有不久即回归的意思,时间上与空间上的距离间隔都要考虑 而且两者是不能混淆的。象辞说:“雷在地中 复,先王以至日闭关 商旅不行 后不省方。”复卦坤上震下 所以有雷在地中之说 这使我们想起明夷卦的情况 明入地中。但须问一问的是,雷在地中是实象还是假象呢?是否物理上并无此象而纯属义理之象呢?如果我们还记得二十四节气的划分,我们就会明白古代人对物候是有极精微的知情的,这大概与先人生活中长期野处,对地气的变化非常敏感有关。比如说春天打雷 意味着万物复苏 阳气出动 冬天主刑杀闭藏 阳气潜入于地中不萌动,而雷是阳气,冬天打雷,在史书中记录都属于记异 可见雷在地中 是古人特有的一种物理认识 并非虚妄。正如正义所解释的:“复谓反本 静为动本 冬至一阳生 是阳动用而阴复于静也;夏至一阴生是阴动用而阳复于静也。”复卦一阳来复,可知虽复不深,这里面肯定包含对阴阳二气的人观因素 正像开春之初 阳气萌动于地而发用不深厚一样 其理是简单明了的。

阴阳二气的把握、归分 首先与古人对地气的感受、了解有

关。我们可以很容易地看到 每一爻有阴阳两种变化 逐爻推移 变易 六位一共可成十二变 来回往复、循环不穷 这正如四时季候 随阴阳气的收放来回推移而变动一样，它是有节律的，正如太极推手反复来回的样子。彖辞说：“复亨，刚反动而以顺行 是以出入无疾 朋来无咎 反复其道 七日来复 天行也 利有攸往 刚长也 复其见天地之心乎。”前面说过 单从符号看，阳从初位开始剥落，到完全剥尽，又复归初位，其数正好是七，但这是一般地说。从原始情况看 可能与具体时间是紧扣的。王弼说：“阳气始剥尽至来复 时凡七日。”阴阳气的消长 每天都有明白的迹象 比如白天阳气足 夜晚阴气重 只要有十二律吕性在 每天、每月、每年只是大小不同的刻度单位所谓大十二律吕、小十二律吕 在无限多的时间长中 任何一段时间它的十二律吕性都是完整的。所以七日如此具体，是因为每日都有完整的阴阳节律。正义中讲到一种说法，五月一阴生至十一月一阳生凡七月，可见日与年月在节律性上只有大小单位的不同，自身完整性却是一样的。但是月较日为长，不如日那样紧扣速复之义，所以不称月。所有这些都只是天道运行之理，是自然的。从趋势上来论之 阳一旦来复 便不可能不进而伸、长 这就像有一个惯性 剥卦一旦剥便不可能止歇 也是这个道理。无论说刚反动而顺行，还是说刚长而利有所往，都是基于阳刚往上伸展、生长推进这一趋势来成立的。

值得注意的是正义对复其见天地之心乎的解释，关涉到心无、动静、物我等重要问题 动与静并非相对 而是阴阳的来回推移 就像剥复的来回那样。所以动与静的变动 简直可以用符号化的爻位来标示。这进一步地说明古代思想定位于阴阳性的理解 否则解释容易错位。彖辞中讲的至日闭关 后不省方也是法自然、取动息之义 指在冬至、夏至之日闭塞其关 不处理事

务。方是事类的意思。正义说：“天地非有主宰，何得有心，以人事之心，托天地以示法尔。”这就是说，人本身就是天地之心，此外再没有什么心了。说卦讲得十分明白，盈天地之间唯万物，这样，我们联观天道无亲、天地不仁、天之爱人也，不若圣人之爱人也、天何言哉诸义，就完全可以知道心在华文化中的线索地位。由此说来，真正能够对宇宙起一种宰制作用的也就是人心。因此，人心之动直接影响物序关系。正义说：“凡以无为心，则物我齐致，亲疏一等，则不害异类，彼此获宁；若其以有为心，则我之自我，不能普及于物，物之自物，不能普赖于我，物则被害，故未获具存也。”人心与事物的关系首先是一种伦理关系，这一点很清楚，所以齐物论、物性和谐、等序名分诸种思想才会发达，这些似无必要赘言，因为它们已成为历史了。

“初九，不远复，无祇悔，元吉。”象曰：“不远之复，以修身也。”祇，大也，不远速复，过而能改，所以大吉。如果我们还记得孔子讲的君子不二过等等意思，我们就能理解复卦初九爻的意义。孔子谈到颜回，可见易在当时现实性是很强的，都能与实用相扣，绝非书面学问。在孔子的认识中，知几最上，其次能改，颜回在知几上还差了一点，但在能改这一点上却完全好，一旦知道以后，没有再重犯的。所以孔子引复卦初爻之义来说这事，足见不再过是最有效的弥补办法，虽然比知几从不过犯要差了一级。经典展示给我们的，都是一些活生生的旧事，从这一点来说，古史是鲜活的，可以很容易地把握。只要结合颜渊不再过犯的实例，我们就完全可以感性直观地将具体情节还原，以此类推，就能看到上古历史明了的一面。从常规情理看，孔子的要求似乎高了些，但如果注意他的方法，就知道是立足于易的。孔子与弟子之间的各种差距，大概还是在各种学问的功夫上面，兑现出来就会有效果的不同，这些消息可以讨论。

孔子讲的知几、不二过 道理似乎很简单 不用多说 但是落实在大处 比如历史地知几、历史再过 就不那样轻易了。比如说历史重过 就完全可能导致千年不复之厄 古人研易，一般都是从大处着意的多。《系辞》中说 作结绳而为罔罟 以佃以渔 盖取诸离。孔颖达的一段话 很值得注意。他说：“案诸儒象卦制器 皆取卦之爻象之体 今韩氏之意 直取卦名 因以制器。案上系云 以制器者尚其象 则取象不取名也 韩氏乃取名不取象 于义未善矣。今既遵韩氏之学 且依此释之也。”显然 这是疏不破注的原则。看得出，孔颖达还是倾向于取象不取名的解释，这就使我们想到汉代学者从象上去解说的质实路子，韩康伯与王弼学术路径相承 因名取义 不走汉人的老路 不能说没有道理。韩注说：“离 丽也 罔罟之用 必审物之所丽也 鱼丽于水 兽丽于山也。”丽就是附著的意思。古人用罔罟 有水陆之分 在陆地上网罗鸟兽 在水中网罗鱼鳖。虞翻说：“离为目，巽为绳 目之重者唯罟 故结绳为罟 坤二五之乾成离 巽为鱼。坤二称田 以罟取兽曰田。故取诸离也。”罟多目 故云目之重者唯罟 网上确实有很多眼孔。根据互体、卦变等体例 我们不难理解解释中讲到的各种卦象内容。对比之下，汉人说易更重解象 晋人更直接解义 这个过程的演变在人文中是必然的 因为理顺是人的常规要求。离卦说：“离 利贞 亨 畜牝牛 吉。”离卦总体上偏柔 所以说利贞 这是加一个限制条件 利贞以后才得亨通。我们可以找到一些规律 即但凡偏柔的 都要用贞去限定加固，这大概是柔仁之道必须慎用的缘故。我们在生活中经常可以看到这样的例子，祖母管不了孙子，孙子越来越调皮，失去检束 最后可能酿成悲剧。所以古代的思想 都从教训与经验得来 老子说人之所畏不可不畏 畏大人之言 就是因为大人之言者 是群体生活经验教训凝炼的结果 是否尊重它 直接影

响自己的人生效果。

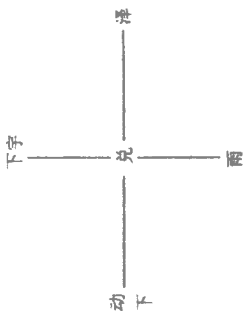
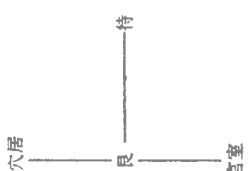
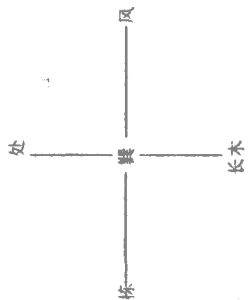
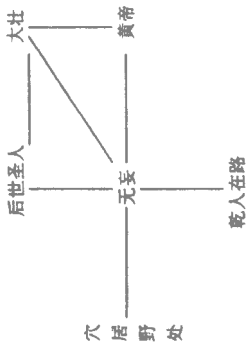
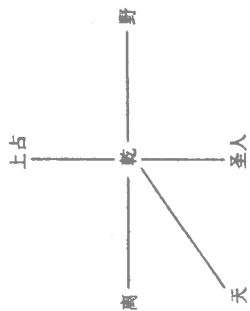
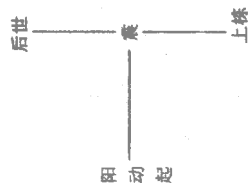
从物象看 畜养母牛 是因为牛很强壮 但性质驯服 所以很吉利。既不猛兽 也不劣弱 象辞说：“明两作离 大人以继明照于四方。”离为日 太阳照耀大地 连续不绝 从这自然之象，可以引伸出政教施于四方等各种意思。正义中谈到八纯卦叠卦以后的各种灵活说法 比如说山泽各自为体 非相入之物 故云兼山艮 丽泽兑 是两物各行也。这使我们想到连山卦系 兼山艮 确有山势绵延不绝之象。彖辞说：“离 丽也 日、月丽乎天，百穀草木丽乎土 重明以丽乎正 乃化成天下 柔丽乎中正 故亨，是以畜牝牛吉也。”星体附著在宇宙空间，万物附著在大地。从日、火与附著这三者的比照中我们就可以看到 单就表面看，似乎各个物类与事类之间并没有什么联系，但是古人把它们统一在一起，内中必然会有一个文理连贯，可能我们在还原上会感觉到一些困难，这说明古代思维以类为基础的发散性。

《系辞》说：“上古穴居而野处 后世圣人易之以宫室 上栋下宇 以待风雨 盖取诸大壮。”虞翻曰：“无妄两象易也。无妄乾在上 故称上古。艮为穴居 乾为野 巽为处 无妄乾人在路 故穴居野处。震为后世 乾为圣人。后世圣人 谓黄帝也。艮为宫室 变成大壮。乾人人宫 故易以宫室。艮为待 巽为风 兑为雨。乾为高。巽为长木 反在上为栋。震阳动起为上栋。宇，谓屋边也。兑泽动下为下宇。无妄之大壮 巽风不见 兑雨隔震，与乾绝体 故上栋下宇 以待风雨 盖取诸大壮者也。”从这一大段说论我们可以想见汉代学者是怎样用万言说一个字的，而更重要的是 我们在古代思想学说中看到了多层性。实际上 在各个学问部门之间存在着一个多套系统。比如说易学，古人一方面严守易的法度，将一切统入几个最基本的基元之下，这就是说 在易观中一切都是法象。但是名学的情况又与此不同 它

是独立的 所谓有名必有实 有实必有名 所以在名观中 一切都是名实。名实与象是两套规定 直白地说 就是它们都指向日用中所说的万事万物。事物、东西、万物之类 就是常规的一般自然物理的说法。至于一切都是个阴阳，或者其他什么的统一规定、归结，都要依学问门类的不同而去具体分别了。从象 到名实 到阴阳 到万物 等等 思维中有一个多套构成 这大概还是三十辐共一毂的情况。像虞翻说的震为后世，乾为圣人之类 易象真是无所不统了。从这些操作 我们可以看到古人是如何运思的 卦象之间的关系 使我们一下想到白马论、离坚白等事。比如说无妄卦乾上震下，虞翻既然说后世圣人谓黄帝也 那么我们就要问 后世、圣人、后世圣人、震、乾、无妄、黄帝这几项到底是什么关系 是否类似于坚、白、石、坚白、坚石、白石、坚白石那样的关系呢？这些都说明人文中的信息确实是统合的。

建造宫室有一定的工程量，较穴居壮大。正义提供了两种情况 一种是说肇始某种器用 比如造舟车 大自然不会提供现成的舟车 也不会提供自然的可乘之物 不像有个洞 可以现成居住，所以必须原创。另一种情况是说以更优越的物用取代以前原始的 比如说盖房子 住着就比洞穴舒服。当然不盖房子也有住的地方（山洞）不像没有舟车就完全没有可乘的自然物。我们可以看到 传统的中式建筑 其实就是放大的积木 它已经把力学所能提供的现成性榨干了。这充分说明了华文化的性格 就是怎样在最简单便宜中求取至上值。比如建筑与美术 简简单单 却能制造出最好的效果 瓷器的制造原料极低廉 但瓷器生产出来却可以价值连城。此类例子极多 不能繁举。这些都说明华文化是非常本质功利的，从好的一方面说是透彻，凡事到最后不能脱出此一框框 从不好的一面说 是过于专注现成，

大壮图：



结果最后反而最不现成，而且会常常表现出没有生命的一面，我们不妨称之为本质功利主义。案大壮卦辞说：“大壮 利贞。”象辞说：“雷在天上 大壮 君子以非礼弗履。”大壮为盛大之卦 有四个阳爻 所以利于贞正 否则便失去检束了。由此可见，无论阳盛还是阴盛 都会有贞正上的限制 否则容易滑向负面。元亨利贞四德，贞实际上是最后的一个节制安设，所谓好与坏是随时阴阳变转的，贞正就像一道隔舱，将凡事安全隔在好的一边。君子非礼不行 正与此贞义统一。天上有雷无疑是刚大之象 所以这里以礼设防 礼负责利害。我们说非礼勿听言动 实际上都可以归入非礼勿履。彖辞说：“大壮 大者壮也 刚以动，故壮 大壮利贞 大者正也 正大 而天地之情可见矣。”阳爻浸长已至于四 是大者盛壮 大壮的意思就这样简单。可以看到，《系辞》中关于卦爻的内容 大致可分为两种 即典章的和义理的。像大壮 因为与人文实事相关 所以属于典章的这一边。而孔子对爻的一些引证发挥，则是属于义理的。

《系辞》说：“弦木为弧 剡木为矢 弧矢之利 以威天下，盖取诸睽。”睽就是乖离、乖争的意思 物相乖便有兵器之用。睽卦云：“睽 小事吉。”这意思很明显 就是说如果发生战争那样的大事 便无吉利可言了。所谓大兵之事必有凶年 因此物情乖异只能限制在小事上，比如说老死不相往来，绝隔分开对大家并没有坏处。正义说：“兴役动众 必须大同之世方可为之。”大同当然不是以简单的经济标准为准的。象辞说：“上火下泽，睽 君子以同而异。”睽卦离上兑下 离为火 兑为泽 所以自然物象说上火下泽 动而相背 因为火是向上运动的 水是向下运动的 方向相反。从君子以同而异来说 睽卦是最能直接象名学同异关系的卦 因为异本身就是睽象。在名学中，一切最终都是相异的，并没有同，同只是一定限度内暂时的说法，因为只有

共。王弼说：“同于通理，异于职事。”通理就是共通的道理，道理只是一个，是共通的，统一的。并不是说有多个道理，彼此相同。可见同只能是一个的，凡两个以上，就不可能同了。从这里，我们大概也更能理解疏分与分殊。正义说：“佐王治民，其意则同，各有司存，职掌则异，故曰君子以同而异也。”可见礼必本于太一之说就是礼主分的意思。墨经中说“体分于兼也”，墨家出于小礼官，有这样的理论是不奇怪的。像周礼中那样繁复的分职，充分说明了同异绝隔相乖的事实。这些都是需要联观的因素，易在人文中还是有一个起点作用。

彖辞说：“睽，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行，说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉。”革卦中也讲过二女同居，其志不相得，这些都系人事之象。女人心事不同，志行不同，相乖背之常事，不足为奇，所以用来说睽卦，讲同而异之义。正义说：“水火二物，共成烹饪，理应相济。”这与中国饮食学理论的起点正相合。但如果水火不相接而互相乖背，便不能相成了。因为相乖背，所以只能为小事，而不可能为大事。正义曰：“天高地卑，其体悬隔，是天地睽也，而生成品物，其事则同也。”万物殊形，各自为象，是万物睽也，而均于生长，其事即类。“男女虽然异性相异，但却互相吸引，所以相反而相成本身也属睽象。老子说反者道之动，古代思想中对同异相反的观察、提取实际上构成了一个常识性的核心。

《系辞》说：“子曰：作易者，其知盗乎？易曰：负且乘，致寇至，负也者，小人之事也，乘也者，君子之器也，小人而乘君子之器，盗思夺之矣，上慢下暴，盗思伐之矣，慢藏诲盗，冶容诲淫。易曰：负且乘，致寇至，盗之招也。”这是引解卦六三以明义，孔

子还引过上六以说义。“易曰：公用射隼于高墉之上，获之无不利。”子曰：隼者禽也，弓、矢者器也，射之者人也，君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”案解卦云：“解，利西南，无所往，其来复吉，有攸往，夙吉。”利西南一语，使我们一下想到坤卦西南东北之说，是否意味着文王得脱重回故地呢？卦爻之辞中的具体方位等内容一定都与当时的实人实事有关，只是我们现在没有证据坐实还原罢了。关于解义，正义提供的解释比较复杂，不像说其他卦名时那样简单直截。我们对解的理解，很自然会趋向于解脱于险难的理会，但解义实包含缓解的意思。正义云：“然解有两音，一音古买反，一音胡买反，解谓解难之初，解谓既解之后。彖称动而免乎险，阴解众难之时，故先儒皆读为解。看来应该取前一种读音，也就是突出过程性。我们可以猜想，当初文王受困时占得此卦，说处境正在缓解，最终可以得脱，从而信心大增，所有这些可以弥合得很好。对经典及解释的阅读，稍微不留心，就会出现缝隙，这表明书面以下还是有许多机关节目。在济难一事上，解卦谈到了一种来回性。就是说，看见了险难，或者预见到了险难，是马上主动地迎上去解决呢，还是被动地应对，等险难找上门来再因情况解决。因为主动地想要扑灭什么麻烦，往往是并没有什么险难，结果生出了反倒不好的事端。从易卦中的各种来回性表达，我们活生生地看到了古代人应对事情的两难处境。在这种两难中生存的人，其心态不可能不老。实际上，通观各个卦，我们就能知道它们是对各种变的总结。比如说渐变与突变，遇合之变与分离之变，增加堆积的变化与减损之变，等等，几乎世界上每一种变的基本种类、格式、类型、句型、模子，在易卦中都能找到。正如人们常说的，这个世界上没有不变化的，唯一不变的就是变动本身。由此，把握一切，都不如直接把

握变更本质更实在。那么变有无千无万 变的基本体例在哪里呢 从这种思维顺序 我们就能够想见易的来源 肯定是相当质朴的。人文心态的老化 就在事几与事端的变化中造成了。人心就像丝瓜一样，在丝瓜鲜嫩的时候是可以食用的，可是一旦长老了 就只剩下个网状纤维 成为丝瓜络 农家常用它来擦澡。人心也会有老化烂空的时候，华文化就是这种长老了的丝瓜络，所以有很多问题它已经不再纠缠了。周易只能说是个很典型的例子。

彖辞说：“雷雨作 解 君子以赦过宥罪。”解卦震上坎下，震为雷 坎为水 所以自然之象取雷雨作 自然物理属知识 人为取象定义属认识。孔子说过既往不咎，与君子赦宥罪过是贯通的。宽容与原谅是人文思想中极普通的内容，也是必不可少的构成部分 它表现人们处理、对待伤害性的某种态度与行为。但是原谅与宽容应遵照什么样的限度与标准呢？道义上的争论固然是相持不下的，但是利害上的操作却很简单，就是直接取决于轻重权衡，永远趋向于利益更多、更大的一边。彖辞说：“解 险以动 动而免乎险 解。解利西南 往得众也 其来复吉，乃得中也 有攸往夙吉 往有功也 天地解 而雷雨作。雷雨作，而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉。”案解卦震上坎下，坎为险 震为动 因为震在上 所以说动乎险外 而非动在险中 这样就可以解难而无咎了。坼是裂开的意思，百果草木甲坼是描画破壳复苏的生长景象。因为雷雨交加往往是春生夏长的季候多 这时万物外向散开 物象上给人解缓的意思 所以雷雨作与赦宥联系在一起，大概也是寄义舒解。传统上处决犯人也有时间讲究 取秋收冬杀之义 看来都是一贯的。

六三爻辞说：“六三 负且乘 致寇至 贞吝。”象曰：“负且乘 亦可丑也 自我致戎 又谁咎也。”此爻的意思是说，一切都

是自找的 怪谁呢 负且乘是个很形象的例子 是说小人乘君子之器 本身就是一件丑事。正义讲得很明白 说：“乘者君子之器也 负者小人之事也 施之于人 即在车骑之上而负于物也，故寇盗知其非已所有 于是竞欲夺之。”天下之丑多矣 此是其一，故曰亦可丑也。” 我们还记得《论语》中记叙过的一件事 有人对孔子的车马提出要求 遭到了孔子的严正拒绝 因为车马是礼器 礼法是不能乱的 孔子既精于易 当然知道诸事的轻重几窍。这样看来 似乎无关痛痒的细事 背后其实都是严整一贯的。小人可以负载于道路 但不可以乘大夫之车 实际上小人也做不好大夫。正义说：“小人居上位必骄慢，而在下必暴虐 为政如此 大盗思欲伐之矣。”我们常说政治昏暗腐败 希望能够整清，事实上这是做不到的，因为这种常规的思路只是治标的思路 是不解决问题的。国民本身就是腐败的 所以无论什么人用事都必然腐败 性恶论对此有精辟的解释。因此 学与仕的关系是颠扑不破的规则，没有受过学问教化的人必然上慢下暴 实际上人类政治就是负且乘的政治 这已经不希奇了。学与制度是相辅的关系，因为学可以使人的程度好转改良，但不可能替代制度这一运转规程。因此，治本的思路并不在于至察细事 而是在于抱简易的使腐败成无谓的办法 这方面管子、老子以及阴阳家之书提供了很多思路，这里不能细说。

上六爻辞说：“上六 公用射隼于高墉之上 获之 无不利。”象曰：“公用射隼 以解悖也。”隼是猛禽 像海东青鸟就是很突出的例子 胡人特别喜欢驯养它。墉是高墙的意思 这就是说，野生的猛禽落在人家的墙头上，人肯定要去射它或者捕捉它 它在墙头呆不长 不像在山林可以自由自在。这是个很形象的比喻，因为上六与六三有一种对称性。六三是说小人窃居高位 而上六则是说公行讨伐之事 解除了悖逆。像三国王允诛

讨董卓 可以算一个例子。公者人臣之极 高墙象征高位 隼相当于贪残窃夺的乱逆之人，所以这个取象政治意味是很浓重的。获之无不利 只能是指诛讨一定成功。所以历来有僭位者就一定有讨伐者 两者总是配套的。解卦以解除乱逆为极 其关注之重自不待言。所谓藏器于身、待时而动者 就像拿着弓、矢等待可以发射的时机，到可以射的时候就毫不迟疑地射隼。小孩拿着弹弓打鸟，是民间生活中常见的情景，出手是要求非常迅捷的。器与道在义理上总是联系在一起，所以藏器以动也就是存道于身。孔子是一个非常灵活的人 他打这些比方 也表明他自己的认同。虽然人应该等待时机 但是不能磕磕碰碰 出手一定要准 必为吾禽。孔子的一生是在不能实现中度过的 从玩易留下的文献中都能反映出来。

正义关于解卦的解释有一段很值得注意，说：“结叹解之大也 自天地至于草木 无不有解 岂非大哉。”这是解释解之时大矣哉一义的，它充分说明了华文化普遍的全息性特点。既然有解，那么这解就不是仅仅一例两例而已，而是无处不在的、万物都体有的。这种徧在性本身就是大、至大的。所以古人的理解习惯，比如说道之至大，是看它能多大程度地把各个事物纳入进去 能够多大程度地体物不遗 它强调尊卑等序 但绝不外在于事物 这大概是一种精明世故。孔子说 天何言哉 四时运化而百物兴焉，无声无臭而神妙不测，这说明人在日常生活经验中只容易看到既然，而很难知道所以然，所以揣测是没有意义的。吾尝终日而思焉 不如须臾之学也 这种态度很能表现古人的知识性格。老子说 为学日益 为道日损 损之又损 以至于无为 损益在学问思维中是关键因素。《系辞》说“天地絪縕 万物化醇 男女媾精 万物化生 易曰 三人行 则损一人 一人行 则得其友 言致一也。子曰 君子安其身而后动 易其心而

后语 定其交而后求 君子修此三者 故全也 危以动 则民不与也。惧以语 则民不应也 无交而求 则民不与也 莫之与 则伤之者至矣 易曰 莫益之 或擊之 立心勿恒 凶。”这一段话的核心意思就是得一。得一之道与得一之事，以及吾道一以贯之等义 都使我们看到孔子对一的重视。这里之所以举天地生物男女合会二事 并不是一般的泛说 而是明得一之事。系辞通论讲过 利用安身、可以崇德 而安身之道在于得一 身危就什么也谈不到了。从很多地方我们都可以看到，儒家学者的存身之道是相当实际的 其标准绝不是烈士观的。三人不如一人 也是经验上对得一的印证。儒学关注的 始终是得众的问题 但得众的起始点首先在于自己，正义中讲的“欲行于天下，先在其身之一”乃是儒者普通的想法。从一贯、致一、得一这些与一直接相关的义理内容我们可以知道，一是为道日损的必然结果，不能为学日益，也很难为道日损，老子讲的道理通常都是经验之总结，所以他说抱一为天下式还是基于保守的态度。孔子与老子的意思在很多地方是互通的，他们各自主张的差异，不一定必须反映在义理的形式或表面。很明显的事实，个人无论如何有能力，也必须利用人众才能做成事情，所以别人就是自己的工具，古代学者大多都不能离开这个意思。

从孔子讲说的 我们可以窥见一些什么思路、条理呢 孔子讲的不单是如何得到人众的办法和应该注意的事项，而且也有得众的必然意味在里面。因为人肯定是群性的，如果人与人不能到一起去 肯定是有某种妨碍群聚的因素 去掉这些东西 得众就是当然的了。这些意思我们是从举列的例子窥见的。因为男女相互吸引有天然的必然性，是不用说的。天地生物似乎也是当然的，这当然是古人的认识，因为我们知道地球有生命是宇宙中的特例，这说明古代人会很自然地将所见的当作经义

的，这是一个绕不过去的必然经历的人文过程。孔子既然说过吾未见好德如好色者也，那么他要视得众如男女得合那样自然也就不费解。古代思想中要求趋向于一的义理内容我们并不陌生，如尚同、驱众、法治等等，种类是极多的。应该说明，对古代学者，我们不主张从过于固定的形态去看待，因为古代学者都是非常灵活而富于谋略的，一旦他们发现更优的可取、可行之道，便会迅速转化。正义说众怒难犯，对人的利用也要顺其阴阳。人与人的交接，就象噬嗑卦所显示的，要看能否咬合到一起、恰到好处。阴阳相入是必须的。损卦云：“损，有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往，曷之用，二簋可用享。”损就是减损的意思，但不可否认的是损与剥义有相通处，比如说为道日损，看到深透时，确实很多东西自然就剥落掉了，损与剥都是指向本质的卦。损卦强调诚信，有孚就是有信的意思，实际上即使不讲诚信，损也是信实的，因为损是必然的，正如剥是不可阻遏的一样。因为有信，所以祭祀、享祀鬼神不用很丰盛的礼都可以，尤其是损卦，礼主约就更自然。簋是礼器，二簋当然很简约，所以行礼贵信不贵奢。象辞说：“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。”损卦艮上兑下，艮为山，兑为泽，所以自然之象取山下有泽。这与损的意思有什么转连呢？正义解释说，泽在山下，泽卑山高，好像泽自损以崇山之象，这好像还是从卑退去理会的。关于忿欲，正义的解释比较有趣，说：“可损之善，莫善忿欲也。”君子以法此损道，以惩止忿怒，窒塞情欲。夫人之情也，感物而动，境有顺逆，故情有忿欲，惩者息其既往，窒者闭其将来，忿欲皆有往来，惩窒互文而相足也。”治心术一开始就是有的，后来在理学中修弄到很精致的程度。所以心学是必然的。

彖曰：“损，损下益上，其道上行，损而有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往，曷之用，二簋可用享，二簋应有时，损刚益柔有

时 损益盈虚 与时偕行。”从卦爻来看 初、二为阳爻 上爻为阴 其余各爻为阳 寓含上行之意。信必贞正 而损道又有谦退之意 所以利有所往是很自然的。但是损作为必然 首先是从事势去说 而人去行损道时却有限制 就是时的限制。这说明损道不是什么时候都可用的，而且要考虑顺齐物性的要求。比如说阳刚之德就不能损去，否则人就很难有为了。所以损益都是有限度的 当然这是人的意愿 与自然之势是不能混淆的。正义在各卦的解释中，常有与齐物思想相通的表述，这大概与孔氏疏用老庄列论说周易的态度有关，这些都是可以留意的。王弼说：“自然之质 各定其分 短者不为不足 长者不为有余 损益将何加焉 非道之常 故必与时偕行也。”孔颖达疏说：“盈虚者，鳧足短而任性 鹤胫长而自然，”鳧足非短 鹤胫非长 何须损我以益人 虚此以盈彼 但有时宜用 故应时而行。”这样的论述 使我们想到人文生活的道理与原则 是彼此相互切割 还是各齐其分呢？先秦时代出现的大量寓言不是偶然的，老子说大制不割 损益自然有损益的规则 简单地说 人文生活实际上就是损益之象。前代的总结，往往是对后来的预言。

六三爻说：“六三 三人行 则损一人，一人行 则得其友。”象曰：“一人行 三则疑也。”这讲的是一则必然趋势。比如说男女关系，很难建立在三个人的基础上。这里的象征性是通过诸爻来达成的。因为损卦的基调确立为其道上行，那么六三就应该上应上九 六三、上九两爻虽然分处上下体 但都表天道 其位是相类的。但是从六三到六四、六五 连续三个阴爻 将上九与初九、九二这几个阳爻隔断 所以就发生了三人、一人的象征意味。如果六三、六四、六五同往上九 显然是混乱不合适的 爻位也不当 只有六三独往 才与上九相容、互相接受。诸爻的关系 结合六三爻辞去看 显示出十分有趣的对应性。孔子讲到天

地男女、三人一人 这里面透露的还是一、二、三的关系。一、二、三是古代思想都关注的 比如圆、方、勾股 就是对应一、二、三数的三元形，象数上是整齐对应配套的。但形学与算术还不是一回事 比如古代的割圆术 属于应用形学的范围 算术也完全是实用的，它与形学之间有数与象的同异区别，但学问门类是整齐的。实际上数学就是四则运算，它是一个初步的实用手段，而加减乘除不外阴阳的来回伸缩，古代算术就是这样操作的。孔子的寄意当然在人事之理 所谓道同、所谓得朋 有一个数上的损益规律。因此 像二人同心、三人行、一人行这样的内容 都需要我们连串起来去考查，内部才有可能贯通。损益两卦总是连带在一起的，所以我们对益卦也有交待的必要。益卦云：“益 利有攸往 利涉大川。”象辞说：“风雷 益 君子以见善则迁 有过则改。”彖曰：“益 损上益下 民说无疆 自上下下 其道大光 利有攸往 中正有庆 利涉大川 木道乃行 益动而巽，日进无疆 天施地生 其益无方。凡益之道 与时偕行。”

益者增足之名 所以损益就是加减 阴阳之象是统一的。而加减是数学的本质 所谓乘除 不过是高集量的加减罢了。当然除还有兼分的考虑。只要是处理量这一对象的，都可以归入阴阳加减中。而数学上的测算与准度问题 正应了古代讲的中。考中是独立于阴阳伸缩来回的，不论它们之间有什么关系。向秀云：“明王之道 志在惠下 故取下谓之损 与下谓之益。”照这样说来 税的征收应该是损象了 因为是取下而非益下 而历史社会中 益多半只是个漂亮说法。由于王志向下 所以损益两卦得名皆就下而不据上。所以才会有损上益下、损下益上种种说法 都是往上去的。自上下下一语 可以说是最好的标语 它把人文的思维习惯暴露无遗。现代的社会思想，就是对自上下下的反动 这也是一组阴阳。必然的。但是向下施惠 对于调动人

众跟随于已却有切实的效果 因此说利有所往、利涉大川 也就是可以成就事功的意思。从自然之象来说 益卦巽上震下 巽为风 震为雷 这是说开春以后 风雨雷电过后 能够滋润万物 正是益象。中国是季风最显著的国家 所以八卦必有风居主 易象就是古代中国的物候。正义解释说：“子夏传云 雷以动之 风以散之 万物皆盈 孟僖亦与此同 其意言必须雷动于前 风散于后 然后万物皆益 如二月启蛰之后 风以长物 八月收声之后 风以残物 风之为益 其在雷后 故曰风雷益也。”迁善改过 进益之象 但却不是道德学的 而是实效事功的。先秦时代的人文性格，与宋以后有明显的不同，似乎理学的道德意味更单纯一些。而先秦时代更看重效益 迁善改过、不二过似乎更多功利的计算。巽为顺 震为动 动而顺 可以推进到很远 日进无疆就是形容进益的广阔效果。巽又为木 所以有木道乃行一说，因为木是肯定不会沉的，一定会飘浮在水上 这是配合动顺 说肯定能够涉过大川的意思，也就是说事功收获是必然的。天总是施气于地 从这一自然物象观之 自上下下也就是经义的了。当然益道还是有时行限制的，比如说对于盈满就不能再益，如果盆子里装满了水还不停往里灌，肯定会湿一地。但更真实的原因恐怕还不在于此，而是到底有多少可以给予的东西？正像彖辞讲的 民悦无疆 真能做到让老百姓无边快活几乎不可能。偶尔施惠是容易的 但又有多少恩惠可以持久地施予呢 因此，益道是易穷的。《系辞》中是这样说的：“包牺氏没 神农氏作，斲木为耜 揉木为耒 耒耨之利 以教天下 盖取诸益。”此处也提到了木 以木制作农器。这里有一条很清晰的过渡文理 使人想到从畜牧到农业的过程。正义说：“制器致丰 以益万物。”

“此一节明神农取卦造器之义，一者制耒耜取于益卦，以利益民也；二者日中为市 聚合天下之货 设法以合物 取于噬嗑 象

物噬嗑乃得通也。”这样看来，益卦噬嗑卦所显示的就是食货之象。人类经济生活脱不出食货，只会有程度上的发展。虞翻曰：“否四之初也。巽为木、为入，艮为手，乾为金。手持金以入木，故斲木为耜。耜止所踰，因名曰耜。艮为小木，手以挠之，故揉木为耒。耒耜，耜器也。巽为号令，乾为天，故以教天下。坤为地，巽为股，进退。震足动耜，艮手持耒，进退田中，耕之象也。益万物者，莫若雷风，故法风雷而作耒耜。”这是结合卦变、互体，具体形象地去解释。益道既然是易穷的，须时而行之，不可恒用，那么益卦的上九爻处极，就一定会赋以特别的意义。上九说：“上九 莫益之 或击之 立心勿恒 凶。”象辞说：“莫益之，偏辞也。或击之，自外来也。”

上九处益之极，求益无厌，所以必然招致许多怨恨，这样伤害性也就不请自到了。通常每一卦的上爻都会紧扣全卦的立义，而有一种趋极的涵义，比如这里益卦的上爻是一个阳爻，它就有过益的意思在里面。这说明易卦的配合是整齐化了的。凡事求之无厌则犯众怒，众怒难犯，所以国家对国人的索取必须收敛。最重要的是无交而求则民不与也一义，所谓礼尚往来，来而不往则非礼。邦国与国人的关系首先是经济利益关系，双方能够达成交易、有求才应。我们知道管子轻重术讲过很多经济技巧，就是通过各种变化多端的办法使国人既被索取，还能够心甘情愿并且受到实惠，也就是说通过一定的方法、手段避开经济利益、利害上的磕碰扞格，自然而顺利地达成一种技术经济，尤其是轻重思想中反对笨拙地靠增加税收（直接征收）来供应国用的思路，与孔子的经济主张形成十分有效的互补。因为轻重术能够拿出切实的不通过简单征收而致财的技术办法，并非粗略地只有立场态度。这就是说，孔子加管子，就是中国最切宜可行的经济道路。与民相交而求之交与求，涵括的内容其实很

广，墨辩中也有关于轻重的内容，这些都说明上古人文是信息完整的。或击之就是指伤之者至矣一事 安静和易身心 显然是对治人者的要求。孔子说君子修此三者 故全也 实际上他提醒注意的事项相当多，我们不是说这些总结不对，而是说核心真正在哪里必须摸清楚。

《系辞》曰：“上古结绳而治 后世圣人易之以书契 百官以治 万民以察 盖取诸夬。”作文造字 属于人文中最后的一个重大环节 就系辞通论中的排列情况而言，郑康成说：“事大大结其绳 事小小结其绳。”这里的结绳应该是单纯结绳 就是用来纪事的，与结绳为罔罟显然不同。据说中国结就是古代结绳传下来的在风俗中仍然保留。这是有可能的，因为华文化的因承性 注定了会留存许多信息在民间。结绳刻木以纪事 我们看画卦用的连断线，是否与原始刻木用的符号线同一亲缘呢 文字的制作看来是弥补结绳的功用的不足 六书出于自然，其实文字的造作也是出于自然的，都是根于切实的需要。这样看来 万法出于自然这句话是不错的 只要把握了自然 我们就能把一切技术方法全部抽出来。夬卦与剥卦正好是相反的。所以王弼说：“夬与剥反者也 剥以柔变刚 至于刚几尽 夬以刚决柔 如剥之消刚 刚陨则君子道消 柔消则小人道陨。”可见夬卦是决断之卦，所以正义说夬者决也，造立书契所以决断万事。《九家易》说：“古者无文字 其有约誓之事 事大大其绳，事小小其绳。结之多少 随物众寡 各执以相考 亦足以相治也。夬本坤世 下有伏坤 书之象也。上又见乾 契之象也。以乾照坤 察之象也。夬者 决也。取百官以书治职 万民以契明其事。契 刻也。大壮进而成夬 金决竹木为书契象 故法夬而作书契矣。”虞翻解说得更详细 他说：“履上下象易也。乾象在上 故复言上古。巽为绳 离为罟 乾为治 故结绳以治。后世圣人 谓

黄帝尧舜也。夬旁通剥 剥坤为书 兑为契 故易之以书契。乾为百 剥艮为官。坤为众臣、为万民、为迷暗。乾为治。夬反剥 以乾照坤 故百官以治 万民以察。故取诸夬。大壮大过夬此三盖取 直两象上下相易 故俱言易之。大壮本无妄 夬本履卦 乾象俱在上 故言上古。中孚本无乾象 大过乾不在上 故但言古者。大过亦言后世圣人易之，明上古时也。”汉人解易的习惯前面都讲过，所以这里就不赘言了。清代焦循总结易例为旁通、相错、时行 看来是充分尊重汉学的。夬卦只说利于决断于事而不利於打仗，看来卦是以正治国意义上的。夬卦的内容与系辞通论中讲到的事情有整齐的对应，正义中说到王庭是百官所在之处 大概与后来说的朝廷意思也差不多。

象辞说：“泽上于天 夬 君子以施禄及下 居德则忌。”夬卦兑上乾下 兑为泽 乾为天 所以有泽上于天的自然取象。泽上于天按常理应属于假象，但是如果说离地即为天，不论这天有多低 那么 水在高处 往下润泽 就未必不可以成实象。当然 我们还是偏向于假象的理解。正义解释说 自上往下 威惠并施。照这样看来 农国理政用恩威并重的办法 是必须而自然的，也是当然的。因为不仅仅是施禄及下，上对下也会施以威刑 这也是一组阴阳，一刚一柔 交替使用 墨辩中讨论的赏与罚与此决断之卦正可以联观。关于居德则忌一义，我们会很自然地想到有功不自伐这样的认识。一方面 王者虽对天下有德，但却不可以自居 因为人都是多忌的 具抵触逆反性，一切都是个心理 所以这是一个忌讳 不能触犯。另外下面的人也不能自居 不论有无功德 是否受宠 否则也会遭到上面的忌讳。但正义的解释并不是这样 而是说忌 禁也 其在身居德 复须明其禁令，合于健而能说，决而能和。正义的解释有深厚的历史传承 绝不是独立的 是抉择过的。这样就使我们考虑到 前人的

解释 与经典本身 其间到底有多大的缝隙呢 我们且举一例来讨论。卦上六爻说：“上六 无號 终有凶。”象辞说：“无號之凶 终不可长也。”只要看一看號字的前后解释 就会发现明显的疑问。卦辞中的孚號有厉，號字是作號令解 而上六爻中的號则作號咷解 真是如此吗 前面我们提到过 卦爻的组成似乎有一个规律，就是上爻都有本卦已趋极的表示和意思在里面。卦最上一爻为阴爻，下面都为阳爻，一阴独处群阳之上 难以驱众 会不会有孤立独处其上之位 不能號令于下 其道已穷 何可久长，终有凶咎的涵义呢？国家将亡之时，是不能號令于下的 终凶之象 不足为奇 处號之极 不能號令 这样理解似乎更为顺然 但正义的解释却完全正面化了。说小人在上 为众所共弃 號咷也是无用 真这么理想吗 可能號令之道穷还是主要的，因为易道没有不竭的。亡国的不仅仅是小人，也有所谓君子。

彖曰：“夬 决也 刚决柔也 健而说 决而和 扬于王庭 柔乘五刚也 孚号有厉 其危乃光也 告自邑 不利即戎 所尚乃穷也。利有攸往 刚长乃终也。”夬卦兑上乾下 兑为说 乾为健，所以说健而说 说就是悦。因为健而说 所以有决而和的效果。彖辞中 其危乃光是重要意思 关系到对整体卦义的把握。正义用危厉之理分明可见来作解释，那么光应该是指昭然可见了。从这些内容我们很容易想到商纣的事情上去，既然有一柔为逆 众所同诛 诛而无忌的意思包含其中 纣不能号令天下 对纣是凶 对文王一边却无疑是好事 所以从这里来看 阴阳吉凶各异，说明人的利益天生注定是不一样的。因此希望人类都幸福 会不会在阴阳之理上就很难成立、达成呢 势的决定性、规定性往往要高于人的意愿性，阴阳之道残酷地说明了这一点。由此，前面我们关于无號终凶的推测就不能说是没有道理

的 而扬于王庭 是否也说明朝中会有大动作呢 紂当然是为众所共弃的，就像群阳之上孤零零的一阴那样。虽然正义从號咷解释上六无號，但宏观上意思不能不与號令冲突。阴阳两边是因具体人事而摆动的，紂王不能號令，恰恰是文王一边可以號令，卦很可能与殷末的事情关联。古人常说不要因善小而不为 不要因恶小而为之 这是因为事情有大小 而善恶无大小的缘故。

易曰：“困于石 据于蒺藜 入于其宫 不见其妻 凶。”子曰：“非所困而困焉 名必辱 非所据而据焉 身必危 既辱且危，死期将至，妻其可得见耶。”这是引困卦六三的爻义证说之。困卦云：“困亨 贞大人吉 无咎 有言不信。”困就是困穷的意思 困而得亨通 有对人考验的意思。古人所谓道穷困窘 解释中孔氏疏引用了君子固穷，小人穷斯滥矣一则意思，推向道德的办法来求解脱。从这些常规的情况我们也能看到，孔子讲到困肯定是与自己的际遇连带在一起的。彖辞说：“泽无水，困 君子以致命遂志。”困卦兑上坎下 兑为泽 坎为水 水在地下 泽中干涸 十足困象 自然实象如此 也是无可奈何 所以只能寄希望于自身。关于致命一义，性格上不像别卦中经常表现的那样圆转，致命遂志除了从自作元命这样的思维去理会，都会显得勉强。像子路大概可以算致命遂志的一个例子，孔子早就预见到了子路的结局，尽管在他看来，子路的行事总是不那么理想的。正义说：“君子之人 守道而死 虽遭困厄之世 期于致命丧身 必当遂其高志 不屈挠而移改也。”这种意思 在易卦系统中是比较少看见的。彖辞说：“困 刚揜也 险以说 困而不失其所亨 其唯君子乎 贞大人吉 以刚中也 有言不信 尚口乃穷也。”困卦兑上坎下 兑为说 坎为险 所以说险以说。坎卦有维心亨之说，那么困卦不失其所亨者，也应该是指对人心

而言的了。大体说来 身处困境 除了自我取决以外 没有别的办法可想 因此想靠言辞得以解脱是行不通的。先秦多辩士 另外自我表白也是人的天性，尚口乃穷不是白说的。六三爻曰：“六三 困于石 据于蒺藜 入于其宫 不见其妻 凶。”象辞说：“据于蒺藜 乘刚也 入于其宫 不见其妻 不祥也。”石头是坚硬之物 象征拒绝 蒺藜是带刺的草本植物 不易触碰 这就是说前后左右都遭遇孤立排斥，连自己的老婆也见不着，从自然到人事之象已困到了极点。孔子引困义说身危名辱，一定是有大量的事实关联的，这在《论语》中大概可以找到很多例子。

子曰：“德薄而位尊 知小而谋大 力小而任重 鲜不及矣。易曰 鼎折足 覆公餗 其形渥 凶 言不胜其任也。”德薄位尊之事，《左传》中例子极多 无论四足方鼎或三足圆鼎 折一足必然倾覆。这是引鼎卦九四爻以证之。鼎卦说：“鼎 元吉亨。”鼎卦在革卦后面 所以有去故取新的立义。因为革新的缘故 所以也有元吉亨通的效果。还是孔颖达正义说得详细明白，解释说：“鼎者器之名也。自火化之后 铸金而为此器 以供烹饪之用 谓之为鼎 烹饪成新 能成新法 然则鼎之为器 且有二义，一有烹饪之用 二有物象之法 故彖曰 鼎 象也 明其有法象也，杂卦曰 革去故而鼎取新 明其烹饪有成新之用 此卦明圣人革命 示物法象 惟新其制 有鼎之义 以木巽火 有鼎之象 故名为鼎焉。”制器立法 变故成新 必须当理。法象一词 所谓在地成法者 大概包含这样的意思 即凡是大地所生之物 都有一定的可取法性。从理论上讲 应该也可以有法曰 但在天成象 以象为尊，所以一般只云象曰。从法象我们可以分析华文化思维中的认识特性。象辞说：“木上有火 鼎 君子以正位凝命。”鼎卦离上巽下 离为火 巽为木 好像鼎下面架起柴木在烧、烹饪，这一取象本身已是自然之象与人事之象的混合，是实象，但鼎

是人造的 不是自然之物 凝者严整之貌 鼎是重器 成新之义，所以这时候也要宣布教命，以求群体的整肃，人文中这些煞有介事的内容不少。彖辞说：“鼎 象也 以木巽火 亨饪也 圣人亨以享上帝 而大亨以养圣贤 巽而耳目聪明 柔进而上行 得中而应乎刚 是以元亨。”

鼎虽然是人造的，但也是法象，法象是包括自然人事两边的。去故取新 贵在调和 这就好像烹饪食物一样 把各种不同的食物、调料放在一起烧熟 做得好吃 鼎卦的由来 大概就是原于这个意思。那么 近现代以来的中国 照这个说法也应属鼎象了 只不过那是一场失败的烹饪。鼎器是特别的 往上它用来享祀上帝 往下它用来养国家的贤人 帝与人、上与下 似乎鼎成了中间腰部。正义的解释也很有特点，比如问为什么对上帝只用一个亨字，而对人却要加一个大字，称大亨呢？正义说：“享帝尚质 特牲而已 故直言亨。圣贤既多 养须饱饫 故亨上加大字也。”系辞论中 形上形下、道与器的关系在这里有直观的说明。又说：“亨饪所需 不出二种，一供祭祀 二当宾客，若祭祀则天神为大，宾客则圣贤为重。”所以礼学中除去祭礼，宾客接待之礼也是最重要的。我们常说，最高的智慧就是善于利用别人现成的智慧，鼎卦彖辞中说巽而耳目聪明，正应了这一说。巽者顺也，能够供养贤人，必然获得他们的意见和帮助，顺从善的建议，自然能够越来越心思聪明。孔子说耳顺就是说他已经能够知言了。鼎卦中所讲的使我们想到先秦养士的风气 如孟尝君 这说明经与史信息是统体完整的。而且从鼎卦我们是否正好看到了战国风气的必然与成因呢？所以易卦的历史性还是首要的。正义的解释经常贯以无为而治的意思，所以说孔氏疏是尊老庄学的也不为过当。正义说：“圣贤获养则忧其事而助于已 明目达聪 不劳己之聪明 则不为而成矣。”

九四象辞说：“覆公餗，信如何也。”餗，糝也。糝（shen）指谷类磨成的细粒，糝（san）指米饭粒，大概就是精细的食物的意思。这本身又是一条古代生活的消息，因为《左传》中讲到晋国的国君要吃面食，像山西，现在就还是喜欢吃面食的。而易爻中说到谷类碎粒食物，这说明古代中国人的食物结构、饮食结构与习惯和现在是一致的，可能更丰富一点，种类上，这是完全有可能的，因为很多谷物我们现在已经不常吃了，基本上就是米饭和面食居主。鼎的脚断了，大概是鼎里面装的东西太多，负重不起，结果食物泼洒了一地，十分狼藉，渥就是沾濡的意思，大概烹调中经常的油腻也会引起人沾濡的感觉。但一般青铜鼎脚是不容易折断的，倒是古代一些三脚或多足的陶器更容易损坏，而且陶有时候容易烧裂。总之，易爻中讲说的事情肯定是古代生活中发生过的点滴的小事都会引起人的不祥感，这说明古代人在吉凶得失上是至为敏感的，弥漫了他们全部的生活。像祭祀这样的大事，出了差错就更不用说了。所以古代社会是一个多忌讳的社会，老子说，国家多忌而民弥贪，是经验之言。鼎倒了，脏了一地，坏了贵人的美食，这种事是防不胜防的，所以事后去说去纠缠也没用。但它容易使人联想到，承负自己力不能及的，最后肯定要坏事，还会伤及自身。往食器里少放一些求保险，这一点前见之明总是可以做的。所以鼎卦是一个生活气息很重的、有意思的卦。

孔子讲不胜其任当然不是白说的，一方面有他对很多用事者的指责，另一方面也包括自己的学生在内。比如子路，孔子对他说知之为之知之，就是指不能强行，凡事强为之必败。所以《论语》与系辞论论中发挥易卦爻义是消息相通的。简单些说，易卦爻（的变动）只是一些具体的阴阳，这些具体的阴阳情况通过各个卦爻得到具体的展示，孔子发挥爻义大体上都是这种情

况。所以了解了系辞通论中的爻义发挥，我们就可以举一反三，周易卦系便都能把握，因为体例总是一样的。比如引节卦初九爻义说：“不出户庭，无咎。子曰：乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”不出户庭无咎是就节卦初九而言，因为不出户庭也有凶的时候，如节卦九二。坤卦六四云括囊，就是闭结言语的意思，荀子曾引之说明哲保身事。我们看史书中记载的很多故事，像汉朝的一些大臣，宫里的事，一草一木都不对家里人说。家人一问及宫庭里的琐事、细节他就闭口不言，所以中华文化是城府很深的，渗透到每个人的生活习惯中。正义说众共嫉怒，害此臣而杀之，说明言行周密这一经验是出自性命利害的。臣不借君主为工具互相残害，这是历史中的常事，所以性格严毅多忌的君主容易被人利用，而闷闷内明的反而容易御下，有时易于平稳局面。古代的政书和兵书都讲王如何不疑，如何取信道，这说明信不是德行，更是技术，是有讲究的技艺。赵高对胡亥说：人君深藏于密而不出，他靠这种哄骗揽权，与孔子所说当然不可同日而语，所以对古代人说的话是有一个把握度的。但法家讲法术势，讲御众术，在历史成因上也是必然的。正如六书出于自然，政术也是如此，到一定的时候、一定的地段，有些技术便势在必行了。因此脱离开泛道德学的是非批判，我们认为象儒法百家的问题，还是从疏分的不同去看待较为合宜，倒不是那么本质形态森然对立、绝隔的。

节卦说：“节，亨，苦节不可贞。”节者节止之义，制事有节，其道乃亨。苦节指节制过度，如墨家节葬，以及种种节制自己的规矩、行为。到底是节还是苦节呢？我们看古代的许多葬俗，确实很有过度的地方。当然厚葬保存了文物，令后人受惠不少。正义说：“节须得中，为节过苦，伤于刻薄，物所不堪，不可复正。”

节义涵概宽泛，是不容易说尽的，所以节卦简略地处理是妥当的。一般包容越是宽泛广阔的 意思越大而化之 如果没有特别重要的具体情节，它就显得无关紧要、不用说似的。象辞说：“泽上有水，节。君子以制数度，议德行。”节卦坎上兑下 坎为水，兑为泽 自然之象取泽上有水。象辞说：“节亨 刚柔分而刚得中 苦节不可贞 其道穷也 说以行险 当位以节 中正以通，天地节而四时成，节以制度 不伤财 不害民。”实际上 易之为书 是供人们使用的 而不是供人们论述的。如果逐节论述 难免会使人感到偏枯。兑为说 坎为险 所以有说以行险之说。节之为义 其实还有重要一层 就是指男女之伦 所谓刚柔分、男女别 节之大义也。象二程说饿死事小 失节事大 可能也不仅仅是书面的。因为河南地方自古较为淫滥 从《诗经》里我们也能够看到不少消息。其实子思的母亲就改嫁 所谓的圣门 家事亦如常人。《大戴礼记·本命》中说：“妇有七去 不顺父母去，无子去 淫去 妒去 有恶疾去 多言去 窃盗去。不顺父母去 为其逆德也 无子 为其绝世也 淫 为其乱族也 妒 为其乱家也；有恶疾 为其不可与共粢盛也 口多言 为其离亲也 盗窃 为其反义也。” 规矩与理由都讲得很清楚，古代社会治家是极其实际的 因为齐家纯系功利要求。所以伯鱼死后 其妻遣去 可能是孔子的决定，就不知道具体原因。当然，这也不是太大的事。因此 凡事要能看到书面以下 才有可能接近真实。正义说王者以制度为节 使用之有道 役之有时 这是很难兑现的。

节卦中的初九、九二两爻很值得比较。初九说：“不出户庭 无咎。”象曰：“不出户庭 知通塞也。”九二说：“不出门庭，凶。”象曰：“不出门庭凶 失时极也。”两爻对比鲜明 凶与无咎 很快就变转了。即以爻位言之 初九在节卦之初 自行闭节 也是理数之常。但九二处人道 又为阳爻 应是有为的时候 但

是仍然自闭不出，这样节制就过头了，过当之行当然会有凶咎，所以初九与九二的情况完全是相反的。这大概就应了苦节不可贞的说法。从节卦初九、九二连续两爻的变易逆反就可以知道，世事的处置应对、行为的收放之际 其时机是极度脆弱的。知道通与塞 才能不失时 但人之所以行动迟疑 都源于怕闪失的心理，或者知识与判断上的没有把握，日用生活中常说的不求有功、但求无过就是节象。正义在解释中表露了对民人的极度的偏见 说：“若不慎而泄 则民情奸险 应之以伪 故慎密不失，然后事济而无咎。”这一意思与孔子主张周密是相承接的。正义云：“此卦承涣之后 初九之初 故曰将整离散而立法度也。”这是解释王弼的注，《系辞》中讲到过涣 是人文史的一个重要环节。文曰：“剡木为舟 剡木为楫 舟楫之利 以济不通 致远以利天下，盖取诸涣。”可见涣本来还与舟船的乘载之理有联系 因为水有浮力。最早的船大概就是将大木头挖空 后来才发展出各种工艺制作 比如木头的削刨、制造各种部件等。《九家易》曰：“木在水上 流行若风 舟楫之象也。此本否卦 九四之二。揆 除也。巽为长、为木 艮为手 乾为金。艮手持金 故揆木为舟 揆木为楫也。乾为远、天 故济不通 致远以利天下矣。法涣而作舟楫 盖取斯义也。”用互体、卦变等手法 可以很容易地获得形象解释。涣卦说：“涣 亨 王假有庙 利涉大川 利贞。”涣大概还是涣散的意思 小人一盘散沙 君子正好建功立业 以至于建立宗庙 所以说王假有庙。德洽神人 可济大难 所以利涉大川。象辞说：“风行水上 涣 先王以享于帝立庙。”涣卦巽上坎下 巽为风 坎为水 所以有风行水上的自然之象。风行水上 激动波涛 这是散释之象 这时候一切都是松散的 也谈不上什么灾难，可以享于上帝以告太平。从风在水面上运行吹送的自然物象我们也能够感受到一种和洽的氛围，是偏于宽

松的。彖曰：“涣亨 刚来而不穷 柔得位乎外而上同 王假有庙 王乃在中也 利涉大川 乘木有功也。”刚柔是就九二、六四说的 正义云：“险难未夷 方劳经略，”乘木涉川 必不沈溺，故言乘木有功 王不用象 直取况喻之义 故言此以序之也。涣卦在节卦前面，本来是解散的意思，正因为此，也会失去约束，所以有必要立节卦来收束一下，这些在序卦中讲得很明白。天下在散漫的时候 出来经略是很有必要的 尤其中国的社会最容易涣散。

涣卦讲的是水上的事情，小过卦是讲陆上。《系辞》说：“断木为杵 掘地为臼 臼杵之利 万民以济 盖取诸小过。”这大概与农事有关系 虞翻曰：“晋上之三也。艮为小木。上来之三 断艮 故断木为杵。坤为地。艮手持木 以阙坤三 故阙地为臼。艮止于下 臼之象也。震动为上 杵之象也。震出巽入 艮手持杵 出入臼中 舂之象也。故取诸小过。本无乾象 故不言以利天下也。”正义云以小用而济物，这就是说小过只是便利老百姓日常生活之用的，这与舟楫之事是不能相比的。小过卦说：“小过 亨 利贞 可小事 不可大事 飞鸟遗之音 不宜上 宜下，大吉。”小过就是小小地过越的意思，它都着重在小事情上 不可能有大的作为和成就。比如说大家都浪费 于是有人出来节俭，虽然有些做作过头；但对矫世励俗却有作用，利在归正。而改变整个世风 强令全社会俭约却不可能。依此类推 凡事也都有这个道理在其中。而且小过卦在既济、未济卦前面 已排在最后了 它给人一种尾声的感觉。就像飞鸟这一比喻说的，不宜高飞 只能就下。飞鸟大概是指孤雁一类失群的鸟 所以其声甚哀。易卦总起来说不是喜剧的，而是悲调的。

象辞说：“山上有雷 小过 君子以行过乎恭 丧过乎哀 用过乎俭。”小过震上艮上 震为雷 艮为山 所以自然之象为山

上有雷。雷不出于地而出山上 这是过越之象。但过俭、过哀、过恭都是小事是不会有风险的。从这里能看到什么呢 至少历史中的儒 如果不是因为凡事都具有风险性的话 那么任何事情他们都是可能做的 这就是纯利害观。即如小小过越之事 因为无险便可以安然为之 虽然是道德化了的 但一阴一阳是不会偏亲道德的。彖辞说：“小过 小者过而亨也 过以利贞 与时行也 柔得中 是以小事吉也 刚失位而不中 是以不可大事也。有飞鸟之象焉，飞鸟遗之音 不宜上 宜下 大吉 上逆而下顺也。”因为做的都是小事 所以说亨通吉利。但是我们也得考虑到另一层 就是老子说的 为大于其细 事善能 简单说就是从可以做的先做起来 无声无臭 水到渠成 如果是这样 那么也就用不着大大地过越了。用小过那种高明的办法和手段 也许效果更佳。从这里来说 大吉就是囊中之物了。这说明在古人眼里 没有一下就可以彻底解决的事情 所以不如抱过程的态度。结合前面的涣卦 从点滴我们都可以看到 大陆人文最开始肯定是松散的 因此如何去收束它就是一个长时间的问题。也正因为东亚大陆自身的一些特点，所以它像一个世界的人文市场 什么样的种类都汇聚到这里来 尤其是在胡人掌握很多地方的治权的时候。所以 如果以为历史中的中国是汉统的那就错了 实际上它多半还是杂统的 并不纯化。也是从这里来论之 经典中保存的思想 能够多大程度地在历史中兑现 始终是一个问题。假如因为这些书面我们就以为有一个对应书面的历史 那显然误差太大了（这里面），易学的情况 也不例外。

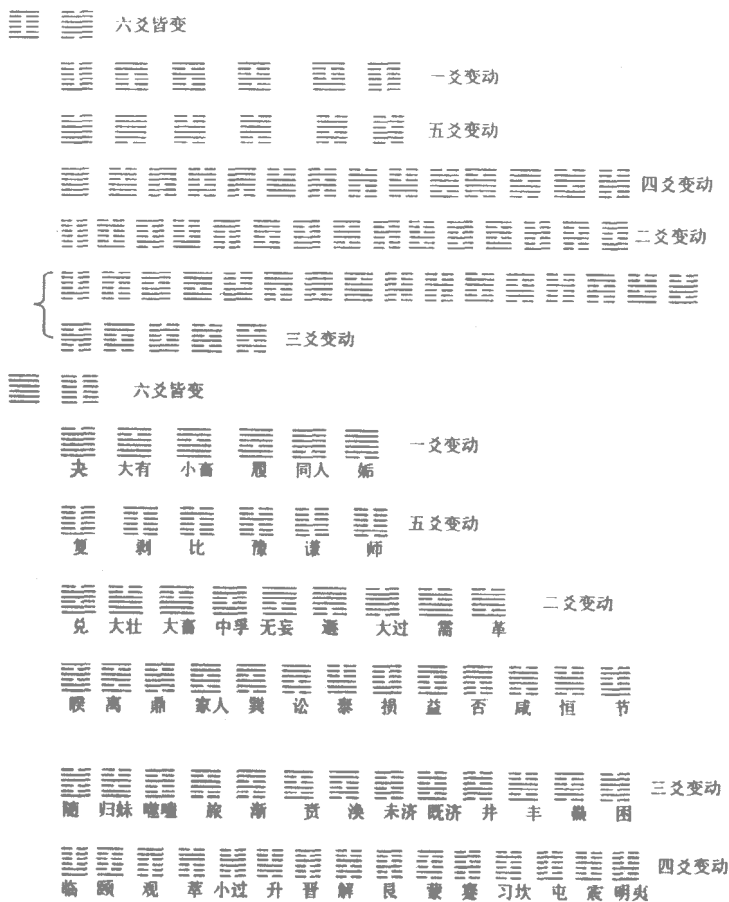
其 他

我们从古人发挥卦爻义，就可以知道易之体例，举一反三是不难的。关于易的变化，各卦与各卦之间，各爻与各爻之间，都有一定体例可循，知道了简单基本的核心，自己就可以操作了。历代学者对易的体例有不少阐发的著作，其中焦循是有代表性的一位。在注“天尊地卑、乾坤定矣”时，焦循说：“明易首乾坤，而乾又先于坤，有地必有天，故有母必有父，有民必有君，夫妇定而后父子亲，君臣定而后上下辨，伏羲本天地以定夫妇，父子君臣，因定乾坤二卦，三纲自是始立，为万古不易之道也。”很明显，焦循治易还是本以圣人学问的情结，这是与传统一致的。在说方以类聚时他说：“方，旁也，谓旁通也。类，犹似也。”触类旁通，这是最普通的运思手段，可见方不仅有类聚，还有类通的意思，焦循的解释是有道理的，虽然他专门是从易学上去说。方必然是与通类有关系的。可以这样说，一旦某些类达成可成立的一定关系，那么就必然有一个方建立在那里。方是古代人的习惯说法，但这并不妨碍今人对它的理解运用。焦循说：“余学易所悟得者有三，一曰旁通，二曰相错，三曰时行，此三者皆孔子之言也。”旁通、相错、时行其实就是焦循总结出的易学体例，因为不是研究焦循易学，所以这里不能展开。但我们可以随举一个例子，大致上看一看焦循是怎样解易的。比如

解卦 解利西南 注云：“解则二之五成萃 萃下坤 西南也 家人上来之三 则利西南也。”

把解卦的二爻与五爻对换就成了萃卦，萃卦坤下兑上，所以会有利西南之说。而家人卦相对于解卦，每一位的爻都正好是阴阳对反的。在解释九四解而拇时 焦循说：“家人通解 宜以二先之五 不以二之五 而四之初成临 临上坤为母 拇犹母也。”这是用到了训诂与卦爻变动等综合手段，解卦的四爻与初爻对换就成了临卦 临卦兑下坤上 所以有坤为母等解说。看到这些，我们自然想到了汉人解易的旧路。焦循通过卦爻之间的各种变化转易，将每一卦爻都落实到其他的各个卦爻来加以解说 这种做法 会不会有板滞的毛病呢 因为我们知道 每一爻、卦的立辞内容都是约定的，而不是既定的，牵合辞义以解卦 会不会就完全没有问题 像这样解卦 可以输通的可能情况相当多 未必就止于一种。焦循说家人上之解三 案家人卦上爻说：“上九 有孚 威如 终吉。”象曰：“威如之吉 反身之谓也。”而解卦三爻说：“六三 负且乘 致寇至 贞吝。”象曰：“负且乘 亦可丑也。自我致戎 又谁咎也。”显然家人卦与解卦处处都有一种对比性 家人卦说到家道正 解卦讲到小人之道 家人卦言反身之谓 解卦说其来复吉 各个卦、各个爻之间的连串关系不仅与符号本身的代换相关，而且也直接与辞义相关，这两种因素是并存并行的。所以 我们知道了其中的演运体例 我们自己就可以独立不拘地观卦，这里面不存在僵化的限制与依托。焦循的著作，只是向我们具体展示了观易的方法。从老阴、老阳、少阴、少阳、七八九六的阴阳变动中 可以看到 任何一个卦都可以变为其余的所有各卦，只是从自身的一爻变动、二爻同时变动 到五爻、六爻同时变动 纷繁不等罢了。从下面列举的两例图示我们就可以看得很清楚，乾卦与颐卦可以变为其他

各卦 符号演算非常自然 这也是易的体例。



系辞通论中讲到的都是一些基本的看法、认识 这些观念一直横贯在华文化史中。像《序卦》说：“有天地 然后万物生焉 盈天地之间者唯万物。故受之以屯 屯者 盈也 屯者 物之始生也。”实际上，这表达了一种大而化之、疏而不失的并列观。就是说 弥盈在宇宙中间的都是物 也只有物 所以荀子以

物为大共名 就是推的上限。但是物的世界是有质的世界 因而是形而下的，宇宙就是形而下，而万物的质地只能有一个归结，那就是气 即元气 也称气质。因为各个不同的理 所以有了千差万别的品物。金木水火土也都是气 不过讲得更具体些。所以气是一理是多 根据同异法则 物的各异都是由理来确定和决定的。基本上中国古代思想提供的框架是最简单的可能框架，这一套系统是必然的，无法作机械的断代划分。在物上面起来的 就是事 比如说没有人类 也就不会有人事。但是有与无只能是形而下的分野，因为在形而上，一切都是有的，这也就是理有。这样 既然一切都是事与物 那么我们每个人便能安然地面对这些堆聚、群集 而心中完全有底 用不着慌忙了。剩下的就是去如何料理这一切，所谓物有本末，事有终始轻重，知所先后 则近道矣。我们需要对事物分理、排列出一个层次来。华文化自初始即将重心确认在人事上，而非自然物理，这正是最明白的说明。因为事物就是一个平列层 即一个又一个 所以对待它们 必然会有有的放在前面 有的搁在靠后。比如技术与工艺就会放在人文与政治后面的辅助位置，因为技艺是容易饱和的，它只是个手段和初步 是一个必备的条件 在人心的认识中 有比技艺更重要的事情 这些都是很显然的道理 不用赘言。《说卦》云：“昔者圣人之作易也 将以顺性命之理。”这是意图目的 而“昔者圣人之作易也 幽赞于神明而生蓍 参天两地而倚数 观变于阴阳而立卦 发挥于刚柔而生爻 和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命 ”就是方法手段了。意图目的与方法手段当然是连通横贯的，从蓍数到阴阳，到卦爻刚柔，到道德理义，再到性命理，这里面的配套是非常齐整的，它们都属于易 统一于从圣人到天地。《说卦》云：“天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射 八卦相错 数往者顺 知来者逆 是故易逆数

也。‘数往知来 顺逆之理 从中我们可以理解为什么古代人天然地对历史这样看重 从国史 到家史 到个人史 配套严谨 像修齐治平那样 从小环节往大环节 波纹年轮似地展开去。所以易其实就是提供一个统体的人文的范模。

正如前面我们讲过的，易到最后，唯一剥不掉的就是阴阳。也正因为阴阳剥不掉 所以一切也都可以存留下来了。当然 阴阳不可剥首先还是照顾到专门的易学来讲的。易是主神明之妙的 这是因为变本身就是难测的。比如拿气候来说 中国的节气是最多的，而其他地方有很多只有八个节气，或者更少。因此，生活环境本身透露给古人的消息就是主变的，从这里来讲，思想出乎自然 是完全可以成立的论断。也正因为此 思想出乎自然，那么思想发生的缘故及思想成就的类型，在人文生态上总是一一对应、全息配套的。因此，从齐物与物性和谐思想来审视、衡论 思想不可以轻易地废立 乃是显然的了。轻易兴废 其实还是反映了贪图现成的功利性格，最后必然会受到惩罚，因为利益与利害总是使智识昏聩。那么，性命理的关系如何理会呢 尤其是穷尽以至于这样的立义 如何把握呢 我们记得尚书中讲过自作元命的意思，只有从命自作的意思去配合理解，穷理尽性的自然流畅才摆放得稳。实际上，古人总是想着如何把自己的命发挥到极致，这说明他们的欲望是丰富的，所以历史生活中罕有不痛苦的人。华文化配套出那样多治理心性的理论也就不希奇了，孔子可以算一个很好的例子。

正义说：“神之为道 阴阳不测 妙而无方 生成变化 不知所以然而然者也。”这说明变化无论如何难以测知把握，都脱不出阴阳这一规定。蓍卦象数 这些本来是对应的。八卦错综成六十四卦 才能周备阴阳变化之理。观变于阴阳而立卦 充分说明易的核心就是阴阳一。关于性命理，正义有一段解释很重要，

说：“命者生之极 穷理则尽其极也。” 蓍数既生 爻卦又立，易道周备 无理不尽 圣人用之 上以和协顺成圣人之道德，下以治理断人伦之正义，又能穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性 物理既穷 生性又尽 至于一期所赋之命 莫不穷其短长，定其吉凶 故曰和顺于道德而理于义 穷理尽性以至于命也。”

“命者人所禀受 有其定分 从生至终 有长短之极 故曰命者生之极也 此所赋命 乃自然之至理 故穷理则尽其极也。”这里讲得很详细明白 不用重复。我们可以知道 后来理学的发达在历史中是必然的。韩康伯说：“在天成象 在地成形 阴阳者言其气，刚柔者言其形，变化始于气象而后成形，万物资始乎天，成形乎地 故天曰阴阳 地曰柔刚也 或有在形而言阴阳者，本其始也 在气而言柔刚者 要其终也。”理是一个通称 也是一个共名 它包括物理、事理一切道理在内 既指有理性 也指合理性。比如说 扇子之所以造出 是因为有扇子的理 这属有理性一边；我们说，这样做是完全道德正义的，这属合理性一边。易道顺性命之理 这一态度与齐物、与物性和谐是连贯的。古人说 善出奇者 不绝如江河 老子说 大制不割 这些都说明，世界的治理完全可能用少伤害的、高妙的办法去达成、实现，根本用不着蠢笨地付出沉重代价去换得。用代价换取一点的 肯定是缺少办法、无能的人。正义说：“其立天之道有二种之气 曰成物之阴 与施生之阳也 其立地之道有二种之形 曰顺承之柔，与特载之刚也。” 刚柔看来是从地形品物总结出来的 比如石头硬 土软 这些是对大地的观察。数往知来 易逆数之 既有前定的意思 又有与时相终始的想法 这都是人心的正常欲望。

为了更充分地说明问题，我们不妨参考一下《大戴礼记·易本命》中的内容 看看能有什么收益。子曰：“夫易之生人 禽

兽 万物 昆虫 各有以生。或奇或偶 或飞或行 而莫知其情 惟达道德者 能原本之矣。’我们只要通观全篇 就会发现《易本命》是儒家学者留下的一篇博物学概论，它的基本思想就是经典中讲的理治万物。文云：“故王者动必以道 静必以理。动不以道，静不以理，则自天而不寿，~~詖~~数起 神灵不见 风雨不时 暴风水旱竝兴 人民夭死 五谷不滋 六畜不蕃息。”这说明王者的动作会直接影响天地间的阴阳之和，所以凡一举动必须遵守合乎阴阳中和的道理。由于王者具有极大的威权，可以征用巨大的人力和物力，所以破坏性肯定也是超强的。历史上黄河多次改道，再不能还原，与古代诸侯国为了自己的军事私利，任意对黄河做手术有关。而改道以后 水患又大大地滋生了。所以天地之和，并不是古代人一个神秘的说法，中国的学说思想很少虚玄的东西。这里道与理的用法值得我们留意，有动静的两分。道就是道路的意思 无论历史学说思想如何发达 道路这一基本义都始终保持，比如国家应走什么道路，人走什么样的道路 物运行于什么轨道 等等 道的意思既简单而又难以脱出去。所以 道与动联系在一起是很平常的 因为动就必须循着一定的道路 否则会是盲目的和负面的。王者对待万事万物 当然也应该规定在某一轨道上。理是安静的，比如说世界上有石头，一定是有石头的理 但理不是像路那样直接与动相扣的。孔子既然说物情难以知测，惟达道德者能原本之，道德之名显然是指能够确当地合乎一定道路地德天下，这种人才才能推原万物之本，这个意思应该是不错的。所以道德绝不是像我们日常生活中那样粗略理解的，什么人好之类，道德在古代思想中还是某种专用义指。比如经典中讲的古代圣人以火德王 以土德王 或者以什么事功、功业德天下之类，民知火食，知居室房屋与人伦 这些有益的事当然是在正确道路上的 所以道德的意思 应

该是指人文在确当的轨迹上，这才是原始的理解，上代留下的故事说明了这一点。

孔子既然讲到能够推原其本，所以往下作了很多具体解释。比如说：“天一 地二 人三 三三而九 九九八十一，一主日 日数十 故人十月而生。八九七十二 偶以承奇 奇主辰 辰主月 月主马 故马十二月而生。七九六十三 三主斗 斗主狗，故狗三月而生。六九五十四 四主时 时主豕 故豕四月而生。五九四十五 五主音 音主豕 故豕五月而生。四九三十六 六主律 律主禽鹿 故禽鹿六月而生也。三九二十七 七主星 星主虎 故虎七月而生。二九十八 八主风 风主虫 故虫八月化也。其余各以其类也。”这一类解释 很典型是象数学思路的。我们知道古代人的经验结果是不会错的，但他们给出的所以然却是我们思考的重点。实际上，一旦动用上限思维 我们就会发现最简单的事都是很难解释回答的。就像一加一等于二，我们无法证明它 只能使用它。比如医理研究表明 大脑的什么组成、什么机能负责什么功用，这一类的说法的给出很明显还是经验结果层次的和形态的，为什么这一种组成就会有这一个功用，就像追问说 为什么大脑就要思考 实际上我们还是很难回答 我们只好说，之所以这样，这种组织有这一功用，是因为有它的理。医学当然只需要清楚什么器官有什么作用就行了，它只过问经验技术与可行操作，所以理学与具体学问分工不同，理是负责上限的 所以理也最难推进。用数去解释象的所以然 这与用理去回答一切的所以然，显然都是上限的思维。兽医学可以回答说狗三月而生，以及为什么三月生而不是其他情况，种种经验医理生理解释，但都不是上限的。物情当然与造成他们的综合环境有关系 比如大型的、发展演化得比较高级的动物 孕期就相当长。像大象，接近两年才生小象，因为大象不担心猛

兽 所以它的生理、生活节律是比较从容舒缓的。而很多在险象环生、夹缝中生存的动物，它们的一切都是抢出来的。比如要迅速繁殖、迅速长大等等。所以从这里来说，物情本身也是原因。《说文》是讲虫八日而化，不是八月，但事实情况是虫类千差万别，有的在地下蛰伏好多年才出现在地面，所以八日化、八月化并不能拘泥地去追究。虫多生非类，比如毛毛虫变成蝴蝶，所以化的意思就是说物象相去悬殊的变化。化的意思虽然平常，但它是古代学说中重要的内容。

故曰：“有羽之虫三百六十，而凤凰为之长；有毛之虫三百六十，而麒麟为之长；有甲之虫三百六十，而神龟为之长；有鳞之虫三百六十，而蛟龙为之长；倮之虫三百六十，而圣人为之长。此乾坤之美类，禽兽万物之数也。故帝王好坏巢破卵，则凤凰不翔焉；好竭水搏鱼，则蛟龙不出焉；好剖剖胎杀夭，则麒麟不来焉；好填谿塞谷，则神龟不出焉。”很明显，前后两个皇字不一样，主要是从帝王这一用语习惯，使我们很快想到这句话会不会是贴加上去的呢？因为孔子的时代还是天子制的，通常是王者、君子、诸侯之类的用语习惯，帝王这样的字眼，会不会偷塞进了一个帝字呢？我们知道，古人大片地造可能性很小，但在通篇某关节地方塞入一两个字却完全可行。比如帝王一语这里，原本可以用王，或者王者一类称呼，因为《礼察》中就说过：“我以为秦王之欲尊宗庙而安子孙与汤武同，然则如汤武能广大其德，久长其后，行五百岁而不失，秦王亦欲至是而不能，持天下十余年，即大败之。此无佗故也。汤武之定取舍审，而秦王之定取舍不审也。易曰：君子慎始，差若毫釐，缪之千里。取舍之谓也。然则为人主师傅者，不可不日夜明此。”秦王置天下于法令刑罚，德泽无一有，而怨毒盈世，民憎恶如仇雠，祸几及身，子孙诛绝，此天下之所共见也。夫用仁义礼乐为天下者，行五六

百岁犹存，用法令为天下者十余年即亡，是非明敦大验乎！人言曰 听言之道 必以其事观之 则言者莫妄言。今子或言礼义之不如法令 教化之不如刑罚 人主胡不承殷周秦事以观之乎？”

这可见汉初经学的时代感是很强的，经师讲学必然有现实的联系，所以我们上面的猜测也就不是没有道理的了。但正因为此，所以我们知道疑古是没有什么根据的。因为当代之事分得十分清楚，古今同异都在人们的监控下。后来大戴礼不如小戴礼长久，也说明汉人的选择，由最初的激动趋于后来的理性这一事实 这是必然的。关于听言观行 有事注这一因素在内，像《韩诗外传》就是关于诗学的事注。古人以实事作为义理的注脚 这是保证人文智识清明的很关键的一环 放大了说 经与史的关系，也有事注的关系在里面，一部廿四史就是扩大了的事实注脚。既然事是言的标准 那么对任何一种学说 我们只能用效果去评判。古人对动物的分类 是从外观上去划分 羽毛鳞甲 都是生物的外象 今人的分类统计更加具体 但原理并未改变 只是测量上发展了 更为精准。圣人也算一种动物的金字塔尖 人与物只有轻重程度的不同。《易本命》说：“鸟鱼皆生于阴而属于阳 故鸟鱼皆卵。鱼游于水 鸟飞于云 故冬燕雀入于海 化而为蜃。万物之性各异类 故蚕食而不饮 蝉饮而不食 蜉蝣不饮不食 介鳞夏食冬蛰。龇吞者八窍而卵生 阻嚙者九窍而胎生 四足者无羽翼 戴角者无上齿 无角者膏而无前齿 有羽者脂而无后齿。昼生者类父，夜生者类母。”

十分明显，这是把物类贯串在阴阳上解释，就好像一根线串了很多颗珠子 所以孔子说 我不是知道得多 而是善于一以贯之。人们对物情的了解 都是从外象开始的 而外象上有相似的 内质上肯定连带。比如说核桃，外形象人的大脑 而核桃确有补脑的作用。俗语说吃啥补啥，原始土著认为吃掉一个勇

士就会得到他的力量勇气 在医理上是不错的 但在伦理上却不对 我们不可能靠食人脑来增益智力 所以一切都是不一定的。易学正是不定原理的典范 在易那里没有意必固我的因果关系 因为因果关系是随时转换的。人们靠食鱼脑来变得聪明，借助万物皆稟的阴阳来调理自己 所以医食一理。比如用生长在阴湿地带的植物来排解身体内的热毒，因为热毒属于阳病，所以必然用阴药去济补。烫伤用冷水应急处理 原理也是一样，就是阴阳 所以医学与养生就是对阴阳链的使用。所以百科知识就是阴阳学问。百科技能就是阴阳操作。古人的思想 都源于对物情细致的观察。比如说鸟类 蜥蜴 鳄鱼 等等 它们吞咽食物的确是不像哺乳动物那样咀嚼的 而且都产卵 这与古代的恐龙一样 大概恐龙也是不怎么咀嚼食物的 恐龙极有可能分化到以后的鸟类、蜥蜴等动物门类去了 因为物种陡然地消灭是不大现实的 无论什么变化，一定有回旋的时间。地球上的鸟 有的每年都要在南北极飞一个来回 生命的可塑性是非常巨大的。知了吸食树汁 它有一支吸管 不能吃固体食物 蚕吃桑叶 用不着喝水 因为叶子中的水分对它已足够了。这种种事类 都旨在突出生物习性的对比性 而对比性又是最能说明阴阳的 经常。大致上分起来 阴阳也有不同 有明确型的阴阳和模棱型的阴阳。比如说男女 这就是明确型的阴阳 但左右就很模棱了。即以世界上的风俗为例，有的人群尚右 有的人群尚左 有的历史段落以右为尊 有的以左为尊 所以是两摆的 不好确定，这些都是简单而实在的情况。

《易本命》说：“凡地东西为纬 南北为经。山为积德 川为积刑。高者为生，下者为死。丘陵为牡，谿谷为牝。蚌蛤龟珠，与月盛虚。”又说：“是故坚土之人肥 虚土之人大 沙土之人细，息土之人美 耗土之人丑。是故食水者善游能寒 食土者无心而

不息 食木者多力而拂 食草者善走而愚 食桑者有丝而蛾 食肉者勇敢而悍 食谷者智慧而巧 食气者神明而寿 不食者不死而神。”这里从物解释到人 跨度是非常大的。它表明了一个态度 就是古人认为凡事都有它的原因 天下没有无缘无故的事情。因此 把握其中的原因 就是人心急切想知道了解的。比如人的性质不同 与地土有直接的关系 通常说的气质性 不仅在人 即使在动物也是切实存在的。像苏北人长得滚圆憨胖 与土地的质量就一定有关系 所谓坚土之人肥者 肥大概就包含现在我们常说的壮、强一类意思。所以各地的民性也是各异的 比如山民就有性格险悍的一面 南方人性格灵巧 北方人强猛滞重 因为中医上说 热生轻 冷生拙 南方气候温和 所以人的生性伶俐 也就不奇怪了。丘陵谿谷有凸凹之别 所以配合牝牡去说不是没有经验根据的 长在山上与生在谷底的植物 阴阳性质就完全相异。《吕氏春秋》里面讲过：“日、月望则蚌蛤实 月晦则蚌蛤虚。”这说明月球的运动对地球上的生物有影响 月球会影响地球的潮汐。通常 水族性质都比较耐寒 所谓温血动物、冷血动物 都与阴性有关。从原理上讲 火中不能生物，而水中可以滋养万物。比如说一种水蜥，它的后肢断掉以后，还能长出新的 甚至旁生出一支小肢 这种再生性、再生能力，充分说明了阴性主生的道理。为什么只有女性能怀胎 就是因为阴性的缘故。但是深海中 动物的雌雄性质特征就不是那么明显了 比如有的动物雌雄性是可以自体转化的 有一种海马是雄性怀孕 这都说明在极阴的境况下 物性的雌雄性征不那么界隔鲜明的道理 这说明阴阳性才是宰控一切的。当然从广义上来讲 冬天泡脚为什么水是热的 因为水中有火。火阳水阴 所以男女生灭等等 都是阴阳的具体现象。朱子讨论过人与物的聪明问题 说为什么植物没有动物聪明 而动物中为什么

猴子最聪明 因为它最类人 等等。这些问题的关注 实际上很早就进行了 并且还引伸出应用价值 比如食气、不食之类 与丹学中讲的辟谷等内容，很明显是一脉相通的。食谷者指人类而言 是说人类为灵长 智力最发达。像熊这样的杂食动物 经常食木果，所以暴戾凶猛而多力。应该说，阴阳是最本质的学问 没有任何东西能超脱出阴阳 所以善握阴阳 对人类生活有关键的影响，即以地球的情况而言，为什么南半球的生物情况与北半球就很有不同，比如说南半球的有袋类动物很多，而且保留原始物性特征的生物很多，这背后一定有阴阳顺逆错综的成因。像南美洲，虽然水土植物丰茂，但可供生命（尤其是动物）利用的资源却甚薄，有的城市 连续好几年滴雨不下 但它的那种干与中国北部的干旱味道又完全不同。而且，南北半球的四季据说也是相反的，北半球的夏天，正好是南半球的冬天。总之 从大概来看 北半球似乎比南半球更显得常态一些 常规的东西要多一些 这一定是阴阳的情况造成的 阴阳否 就会造成一些戾象，所以从这一层来说，世界上有许多事象我们可以用否卦去标示。孔子说多识于草木鸟虫之名，并不是简单地讲多一些机械的名目常识，而是说要对博物学的对象、材料进行思考 通过种种事象、物情了解 收获一些道理 所谓远取诸物、近取诸身，所谓万物皆备于我、君子善假于物也，以及格物致知、观象取义 观物穷理 等等 道理上莫不是贯通的。通过上面略举的例子，我们能够很清楚地看到这一层。

《系辞》说动静有常、刚柔断矣 其实也只是一个轻重的区别，刚与柔在万物实体中也不是一定不易的。比如说霜与冰就明显有一个过渡关系 冰坚而霜柔 但履霜可以至于坚冰。像南极大陆的冰层覆盖 历经许多万年的堆积 厚度达数千米 就是最好的说明。方以类聚、物以群分，显然都立基于分类基础上。

所谓方者 比如大圆与小圆 无论是什么样的圆 都在同一个方里面。就是同属于圆 所以方是统类的。正义说：“方谓法术性行 以类共聚 固方者则同聚也。”这就是方有类。八卦相盪 是说阴阳来回递相推移，可见八卦的设立，确实是与事物的节律律吕相关的。系辞通论中讲说的内容每一条都可以单拆开来，因为它们是古代人的常识，所以集结在一处也是很整齐的。万物皆始在于气，所以说大始，古代学说中配合大始，还有太素、太初等环节 这会不会有架叠之嫌 还须讨论。简易知能 其所以成为易的核心，是因为人心所关切的是自己能多大程度地控制和把握这个世界 得到多少 所以易的原始推动 就是理学常讨论的人欲。大体上说 易卦爻位所表示的 其实都是阴阳的过程 阴往前推进 则阳往后退缩 阳往前推进 则阴往后退缩 或者我们可以视为一阳的进缩，说这就是阴阳推移。阴阳有种种看法，但不妨碍阴阳的一体。所谓六爻之动，其实就是阴阳律动 这一特点是明显的。我们所要追问的是 为什么易学知能这样强调简易乾坤，是否仅仅是因为可久可大一类事功效果呢？从符号来分析 任何易变 都绝不超出单纯乾坤这一上限 它们只是更为具体、更底下的一些变动。举例来说 比如太极拳的练习 功夫尚浅时 就会处处都有凹凸不平、不圆转的地方 而功夫深了 就会越来越接近标准圆 没有不活的。因此 各种不规则形的运动，都是在纯圆的运动这一限以下的运动，它们虽然更加具体 但不是最优化的上限选择。各卦的情况亦复如是 它们与乾坤相比，在阴阳上还有各种凸凹，因而没有达到易知易从、有亲有功的准度追求。系辞通论中讲到唯圣人能成就天地事业的意思，这与墨家大取思想中讲到的意思倒有一些对比性。《大取》说：“天之爱人也 薄于圣人之爱人也 其利人也，厚于圣人之利人也。”墨家的这一态度使我们想到其中是否包

含有对大而无当的圣人思想的逆反，先秦时代的思想毕竟是意见歧出的。正义关于天下之理的解释很值得我们关注，因为解释中引用了老庄列的思想来辅助论说，这与理学时代的习惯恰好相反。正义说：“天下之理莫不由于易简而各得顺其分位也。”若能行说易简 静任物自生 则物得其性矣。故列子云：不生而物自生 不化而物自化。若不行易简 法令兹章 则物失其性也。老子云 水至清则无鱼 人至察则无徒。又庄子云 冯翦剔羁绊所伤多矣 是天下之理未得也。”此则赞明圣人能行天地易简之化，则天下万事之理并得其宜矣。”这些都说明得理首先应理解为得宜，凡事都要恰如其分，因为事物的性位本分是各不相同的。这一思路与后来中国历史社会的形态基本是配套的。关于万物之性的思想 估计与大陆农事活动很有关系 因为就植物的情况论之，很明显就是性质各殊的，各种草药功效纷异 各具其用 很容易引发常人的顺应物性的观念。古人种植药材的历史大概也是渊源甚早的。天下之理得而成位乎其中矣，充分说明位分在人文中的核心地位。尊卑贵贱就是人为拟定的位 这是一种思维习性 各个人群都不短缺。事物本身只有同异 并无高低 所以贵贱要算是人文制定的游戏规则 否则就不便于操作。有必要说明的是 孔颖达《周易正义》的理路与理学是有不同的，它经常用到老庄列等思想资源，这与排老庄的意思很不类，这种情况与具体的历史社会有关系。朱子也认为《列子》是先秦的东西 大致在老与庄之间。这些历史消息 说明唐以前的中国社会与宋以后的中国社会，其间还是发生了很大的变异。

圣人设卦观象 系辞焉而明吉凶 刚柔相推而生变化 观象设卦大概还是人文早期的格物穷理活动，应该归属于格物论的范围，只不过设卦的制作、设计痕迹是非常重的，但与后世学

术理法一脉相承。因为卦只是单纯的符号，所以吉凶的判定必须通过文辞来表达。易三百八十四爻的委曲变化，实际上都脱不出六位中间的阴阳来回推移、错综编排。《系辞》云：“彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。是故，列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故，卦有大小，辞有险易，辞也者，各指其所之，易与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说。”象是言说一卦总体的象义的，爻是言说各位具体的变化的，六位有一个人为的贵贱划分。案易辞是有一定体例可循的，比如说吉、凶、悔、吝、无咎这样的字眼，其包含的内容、意思、轻重程度就是有区别的。像元吉、有凶，这是从大的得失去说，好或者是不好。如果仅仅是有一些小疵病，就会说有悔、君子吝了。无咎表示还可以弥补挽回。由此看来，易辞的分类，从判断吉凶上论之，是简单而齐备的。易卦是研玩变的，也许我们可以说事情有大小，或者人为地认为什么重要，什么不重要，但是有一点，就是宇宙中的万变本质上来说只有类的不同，而不能说明哪一种变就一定高于其他变的，虽然乾坤两卦有特别的地位，那是因为乾坤相对最单纯的缘故，所以说齐小大者存乎卦，这与齐物的意思是相通的。从辨吉凶都存乎辞我们也能看出来，辞是古人长期演卦实践后附加的案语，是用来明确断告吉凶的指示。忧患于纤介之小，在不断的对过失的总结中发动向前，所以易道也是一种修补术。虽然事情有吉凶悔吝得失，但其中的缓急轻重是不一样的，有的危险一些，有的平和些。但无论程度如何，易作为把握宇宙天地的手段是意向明确的。就像织布一样，人在世界上也是不断地编织自己。易提供了这样一个简单的情况，就是：人总

是在显著与隐微、初始与终末之间来回反复推究的。这样看来，生与死的问题便不可能复杂玄妙。而事实是，人类对物理的考察到微观研究也就饱和了。

系辞通论中讲到象爻等问题的不止一处，虽然在说义上总体保持一致，但具体起来还是有区别。这使我们想到历史中孔子多端的一面，他对不同的学生说的话是有所不同的，所以后来各人对他的理解、传述也多歧出。虽然这不妨碍一贯与统一。

《系辞》云：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”赜就是幽深难见、深赜的意思。所谓拟诸形容、象其物宜，这一意思不仅在易学中有表达，而且名学中也有表达。大体说来，都是要如事物本来的情况、真相的意思。《墨子·小取》中讲过：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑焉。摹略万物之然，论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予。”摹略一语便可以与拟象形容联合比参。因为我们对万物之然，也就是万物所是的那个样子，那样，很多时候是言语所不能表传的，或者是不能完全传达、传递所有信息的，表说不完。这些都属于指物明喻问题。墨辩讲得很清楚，同异是绝对的，所以相似性尤其是名理关注的重点。因为相似即意味着嫌疑，由此我们再看易卦系统中诸多物宜、六十四卦分别之类的说法，也就不觉得奇怪了。因此，我们大体上可以肯定地说，象虽然是人文中最早期原始的知识手段和途径，但它与后来的学问知识方法是一脉相承，不曾断绝过的。因为我们对物情物理的格致观取，大要皆不出摹略拟象的框框、

范围。前人在摹略一词上曾有过断句的分歧失误，这都说明了义理上是否打通的问题。易理与名理在理法上总是有着人文统一性的，也许指说方式不一样。这样看来，象是一个非常广义的义理核心，而古人对象的寄托，可能主要还是在于深微一边，不单是放在宏观显见上。正义说：“谓圣人有其微妙以见天下万物之动也。”既知万物以此变动，观看其物之会合、变通，当此会通之时，以施行其典法礼仪也。”会通应该是指三百八十四爻的完全打通融贯，因为易卦爻系统是模拟性极明显的一个人设计，一切具体的吉凶好坏变动全都体现在爻上面，这也就是当的意思，即当物。所以作为观者，人也应该顺应易象爻卦所显示的去行动作为。正如《黄帝内经》讲医理养生时说的“顺之则阳气固”。这就是说，如果一个人顺应天地的阴阳节律去生活，那么他的生命的元阳就能够保养得很好，这个生命就可以继续长久，因为生命的根基稳健牢固。对易理的遵循也是同样的道理，如果违逆易所讲的、提示的去做，必然会有毁败损害的时候。不可恶也即指不能轻贱易理，这与畏大人之言在精神要求上是一样的。拟议大概还是指拟度讨论，因为我们不能忘了，模拟毕竟是易最基本的性质特点，所以如何研玩推求这些结果，就成为一个很细致的讲究，尤其是易卦爻本身的两摆性。因为我们知道，易是很典型的控制百分之五十这一概率可能的系统。由此，对易的把握也就具有了很大的余地和空间。所以说议是必然的。《系辞》在这里引用了中孚卦九二来辅助说义，九二爻说：“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”象曰：“其子和之，中心愿也。”

案九二爻上面是两个阴爻，即六三与六四，九二处下卦之中，本质阳刚，所以它象征着内怀信实本真，因为中孚卦本来就是与诚信相关的卦。九二在六三、六四下面，象征着隐蔽、掩蔽。

在重阴处，所以九二爻的中心意思实际上是讲诚信的共鸣与应和。正义说：“履不失中，是不徇于外，自任其真者也。”虽在闇昧，物亦应焉，“不私权利，唯德是与，诚之至也。”鹤鸣是非常清越致远的，即使别的鹤看不见彼此所在的位置，但是只要一听见鸣叫的声音，就会相互应和。这个譬喻象征着人只要有真信，必然会招致响应者，无论在明处还是暗处，就好像用好爵与人分享。所谓诚信之人愿与同类相应，这是发自内心的，所以说中心愿也。因为这种应和是纯任自然的，不待勉强。系辞通论中援引九二是为了说明感应的道理与必然，所谓同类相应，不仅善会有同类相应和，恶也会有，这就是为什么一定要不厌其烦地拟议的原因，拟可能还包含做事之先周密详备安排制定的意思，把细微深隐处都考虑照顾到，也就是前定。因为任何一个小的纤介末节，都可能感应来非常大的实际效果，所以才不能不慎惕戒惧到如此紧张的地步。由此，一阴一阳又得到了非常实例的说明，并不是只有善的一边才会有响应的，可见继善才是人为用功的重心。只是有一点，古人这样细心地去防止不好的发生，会不会多藏必厚亡呢？就像老子说过的那样，城府过深的，反而都会丢光。我们看历史中的儒者每每在事功上如此失败和狼狈，本身又说明了什么呢？的确，圣人可以对天下的万事万物具有过细的深辟的观察、体察，也可以在安排上达到常人无法识破和洞见的程度，但是否能完全做到顺之则变化合，还是有讨论检验的余地。因为过于深细，虽然可以减少许多损失，提高实效，但较之浑厚闷闷、疏而不失来，仍然不是最简易的。或者系辞通论中讲的，与老子说的本意一样，那就是另一个问题。

内在保持真信，不为外界所移，这是十分困难的。《系辞》讲感应（引中孚九二），不专指诚信动人，而更是一般地去看，

拟议必须顺应合于阴阳变动本身，否则不好的便会被招来。拟议于善则善来应之，拟议于恶则恶来随之，就是感通的道理。由此看来，我们大概可以作一种两分，所谓拟象形容、变动会通，包括观爻系辞、断其吉凶，这些都是从事实论之，应该是属于一阴一阳一边的，而恶乱拟议，决定善恶好坏取去的环节，则应该是贴近继善一边的，因为这是人为性的。这样来看，《系辞》内容的安排、论议，对应还是非常整齐的。《系辞》云：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。”爻也者，效此者也，象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。”万物之象备在八卦之中，显然只能从当物、拟示的角度去理解，所以设卦本身就是一个最大的取予，它把一切提取归结为阴阳三道，又反过来用卦去统摄一切。由于这种取予有特定的原始专门性，所以在正名上的要求也就须单另考虑。从八卦到六十四卦，经过错综重叠，爻位也自然增加了，由初位到上位，共有六位，所谓周流六虚，所谓六位时成，都是说的六爻运变的奇妙。如果仅仅停留在八纯卦的地段，每一个卦只有三个爻，那么爻之运变也就不会像重卦以后那样丰富了。所以要扩充易理，使各爻的发挥充分化，就必须因而重之，具备六位。从数理上来看，这也是很好理解的。大致说来，由卦到爻肯定也是出于自然之序的。简言之，就是每一爻所指示给人的更加具体了，这些都通过爻下面系属的文辞传达出来。由于爻是当万事万物的变动的，而卦爻下面所系之辞是在长期经验操作的基础上得出而人为给定的，所以一切运变都包含在卦爻之中，通过系辞说出来。对人来说，每一项运动变化可以有好的与不好的之分，但就运变本

身而言 它只是中性的 无所谓好坏。这可见人类的利害是扩大到整个宇宙的，它不仅与自然事物形成冲突，而且人与人本身更随在皆有利害冲突。所以说吉凶悔吝生乎动就一点不奇怪了。案易卦有一个基本的约定 阳卦两阴而一阳 阴卦两阳而一阴 这与‘阳一君而二民 君子之道也 阴二君而一民 小人之道也’的思想是配套的。正义中也讲过 夫众不能治众 治众者至寡者也。六位时成 各爻的变动都是有时位讲究的。对待吉凶的态度 正义援引老子守一无累的意思去讲解 就是说 无论吉凶祸福生死 都只是单纯一阴一阳的变化罢了。因此 真正知道了变通的便不会有任何烦恼。好比一个人害怕死亡 愁苦不已，这是因为他在知上有问题，一旦他了解了死亡，无非是自然的阴阳推移结果 他就不会有忧烦了。这还是把一切归到了知上，只要知道了 行方面自然不发生问题。尤其《系辞》讲到天地之道贞观者也，这就是说天地之大无论如何也脱不出那一个简单的大而化之的看的范围，这与以简易之一御吉凶的思路是相应的。寂然不动感而遂通不仅仅在物理方面为然 在人事方面，吉凶的发生都可以归结于人心对事物的感通。

大体说来 爻象的意思集中在仿效、显示、模拟、应验这些方面，不会距离太远，效验是古代人最关心的。所谓功业见乎变 这可见古人已经承认、面对了在变动中去成就的规则 因为这是不得不然的。从易辞中，我们可以体察到前人内心生活中点点滴滴的意思。《系辞》云：“是故易者象也 象也者像也。彖者材也 爻也者 效天下之动者也。是故 吉凶生而悔吝著也 阳卦多阴 阴卦多阳 其故何也 阳卦奇 阴卦耦。”彖者材也如何理解呢 正义解释材为才德 实际上 前面既然说到了圣人之情见乎辞 彖是总一卦大义与根本的 那么 它一定是指示人去遵照把握、加以利用的东西 材应该是从这种可用性上去讲的。正

义说：“易卦者写万物之形象 故易者象也。”象者像也是指法像万物的意思 六爻仿效天下之物发动 象、爻、辞、彖、卦等等，这是一个配套系统，它们的基本意思是非常简单的，但是可说性却很广阔。《系辞》云：“易之兴也 其于中古乎 作易者 其有忧患乎？”易之兴也 其当殷之末世 周之盛德邪 当文王与纣之事邪？”是故其辞危。这里已经明白无误地说明了周易与文王的关系 因而 在历史上周易的成形时段也是清楚的。因为《大学》中讲过心有忧患则其心不正，我们今天看到的易书是充满忧患的 这是因为文王遭商纣之厄 所以其辞甚危的缘故。因此总体上说，易书的成因与道理《系辞》中都交待得十分明白。又说：“易之为书也不可远 为道也屡迁 变动不居 周流六虚 上下无常 刚柔相易 不可为典要 唯变所适 其出入以度，内外使知惧 又明于忧患与故 无有师保 如临父母 初率其辞，而揆其方 既有典常 苟非其人 道不虚行。易之为书也 原始要终 以为质也 六爻相杂 唯其时物也 其初难知 其上易知 本末也 初辞拟之 卒成之终。若夫杂物撰德 辩是与非 则非其中爻不备。噫 亦要存亡吉凶 则居可知矣 知者观其彖辞 则思过半矣。”

易在人文史上的演进发展本来是分层次的，而且相当清楚，这些正义也交待得非常明白。说：“易之爻卦之辞起于中古 若易之爻卦之象则在上古伏羲之时。但其时理尚质素 圣道凝寂 直观其象 足以垂教矣。但中古之时 事渐浇浮 非象可以为教 又须系以文辞 示其变动吉凶 故爻卦之辞起于中古 则连山起于神农 归藏起于黄帝 周易起于文王及周公也。”这样看来，我们今天看到的群经之首，还是从商纣那个时代留下来的，而且里面的很多内容直接与他相关，这个应该是没有什么问题的。由此可见 中国的历史无论看上去如何久远 其实仍然

(至少是它的信息)活生生地在我们日用身边 并且相当确凿、具体。这就是华文化的典故根性,一切实际上都是典故 毫无虚玄可言。除非人们好鹜高玄 但那是另一回事。易书是不可以远离、违背它的 因为易完全是紧扣阴阳之理的。阴阳的道理、原理宰制一切。其实易之体例都不能脱离周流六虚这句话 无论是什么变 都是在六个位中间进行 尽管变是没有定准的 但只要把握了这一点 自己就完全可以进行独立的运用操作了。所以我们说易是一个使用对象 而不是一个论述探讨对象 那样就完全搞颠倒了 正像许多人以为的 华文化需要终身投入地去探索 这完全是本末倒置 把现成的工具当作了对象 这是很值得检讨的问题。因为太现成了 最后可能反而不现成 古人说止于至善 这句话是最可反省的。按照《系辞》中讲的,一个卦的实质在初爻与上爻 因为这是代表终与始的。通常初始都不容易知道了解它 因为事物的进展根本是难测的 而上爻代表终末,一切都已经明朗化 所以是易知的。事实是 如果我们真的分清了阴阳 凡事其实是可以预见的 可以预知 因为任何事情 其过程都只是阴阳性的连续环节 或者说连续的阴阳环节。至于说要求推原其类 明晓其故 也是为了实行易道。正像老子说的 天下莫不知而莫能行 如果按照易道切实去做 那么一定会道不虚行的 这与前面讲过的百姓日用不知在意思上有一个照应作用。正义说 形而上者可以观道 了解了彖辞中所讲的, 对一个卦的把握也就差不多了 因为卦的总体内容在大象。各个爻当中 中爻的地位是无可替代的 这就是二、五两爻 因为它们表人道。从这里我们大概也可以回答中国古代社会为什么没有宗教的问题。

《系辞》说:“二与四同功而异位 其善不同 二多誉 四多惧 近也 柔之为道 不利远者 其要无咎 其用柔中也。三与五

同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也；其柔危，其刚胜邪？”是故 变化云为 吉事有祥 象事知器 占事知来 天地设位 圣人成能 人谋鬼谋 百姓与能 八卦以象告 爻象以情言，刚柔杂居而吉凶可见矣。变动以利言 吉凶以情迁 是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生，凡易之情 近而不相得则凶 或害之 悔且吝。”因为前面讲到一卦的初上两爻是什么情况 所以这里专门说二、三、四、五爻 这样就完全了。二与四的定位偏阴 三与五的定位偏阳 但二、五为人道，所以多誉多功是不奇怪的，三、四处上下体的转接之际，所以多惧多凶也就很自然了。因为二与四、三与五分处一卦的上下体，所以说异位。从圣人成能一义我们也可以知道，天生地养、人成三者中 人成是真正的核心 所以易道才会以人道为重 即中爻所表示的。但《系辞》中的论说 也不代表古代思想的一律 因为《黄帝内经》中讲过 谨熟阴阳 勿与众谋 这种思路 显然是与人谋与能不同的。大概易道专注的是王道之事 而《内经》关注的是养生、摄生之事 王者当然是需要有人众跟随的，也许透过这一同异我们可以看到政事与养生的关系。鬼谋容易理解 因为占卜之事是向鬼神询问。通过观察《系辞》的论说，我们似乎有这样一种感觉，好像易之言利害完全本以中性的态度，尽管各卦中经常讲到必须贞正，但与其说那是出于道义 不如说是出于明智。我们今天关注的道德、正义诸问题看不出在易学中有什么重心地位，因为道德与正义是否成立的确是一个有待追问的问题，我们通常以为容易成立，不成问题的其实只是道德学与正义论。假设我们先且作一个历史的回答或定说，那么，所谓道德与正义，就是人类在地狱中的愿望与要求，文王的经历实在地算一个例子。所以 道德与正义是什么 我们只容易去历史地回答。也许易道取中性的态度是对的，本质的，

因为只有一个阴阳的世界，一切都是无生命的，只有赤裸的利害悔吝吉凶得失 游玩于刚柔之际 操控于顺逆之间 这已经成为不用说的历史了。因此 对待诸问题的办法有两种，一种是纯理的，一种是历史的（或称事实的）人类只能在此两者中间选择。从相攻、相取、相感、相得 以及吉凶、利害、远近、爱恶、情伪等等申说综合观之，我们完全可以看到，除了变是真正核心首位的以外，一切都是不一定的。人因为自己的心理而发生各种利害关系，本身就说明人与人之间并无所谓是非对错，而只有相合与不合 这才是唯一的现实与事实。情谓实情 虚伪实际上也是一种实情，只是在人的主观中它是虚伪罢了。所以易提供的变易观，本身也是中性事实观的，这是易的基本性质。

《系辞》云：“显诸仁 藏诸用 鼓万物而不与圣人同忧 盛德大业 至矣哉。富有之谓大业 日新之谓盛备 生生之谓易。”天地生物不已 实实在在地利益于万物。正如墨家说的 天之利人也 厚于圣人之利人也。一样的道理 天地显见仁功 衣被万物 但是它何以会有这样的功用 却似乎深藏不露 而且这种功用也是潜藏于无声无臭之中的。这大概道出了古人探求易道的原动 是非常关键的消息。关于鼓万物而不与圣人同忧一义 正可以与《大取》开头讲的比蓍 无论儒墨的意见如何）在学理上两者是完全统一的。天地自然虽然事实地鼓荡化成万物，但它对万物是谈不上什么心迹的，只有圣人才会劳神用心经营这个世界 所以说天道无亲 它是不会赞助人类的 只能说事实上它会被人类利用。所以天永远不会与人同忧 天道是无亲的 它就是自在的自己。因为这一基调认识，所以古人谈不到什么信仰，但他们有一些信念，信念与信仰是完全不一样的。比如说，我坚信这样下去必然亡国，这可以说是信念，是知识判断上的，但不能说我信仰这样会亡国。古代人既然认定天道是无亲的，

这可能也有历史的作用，推动大家看到本质，那么他们就不会再在无谓的事上多纠缠了，而会直奔主题，就是自己来握变。所以才会有盛德大业的理想和富有日新的欲望，这一“广大悉备”的动力是毫不奇怪的。大体上说，系辞通论表述的思想都与孔子有关，而《系辞》中直接记录孔子言语的也有多处，我们不妨把它们集中在一起看看，也可以作一个结束。子曰：“易其至矣乎！夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣，成性存存，道义之门。”又曰：“知变化之道者，其知神之所为乎？易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此？易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故，蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患，神以知来，知以藏往，其孰能与此哉？古之聪明叡知，神武而不杀者夫，是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此齐戒，以神明其备。”往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。”书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎。”“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”极天下之赜者存乎卦，鼓天下之

动者存乎辞 化而裁之存乎变 推而行之存乎通 神而明之 存乎其人 默而成之 不言而信 存乎德行。”天下何思何虑 天下同归而殊塗 一致而百虑 天下何思何虑。”尺蠖之屈 以求信也 龙蛇之蛰 以存身也 精义入神 以致用也 利用安身 以崇德也 过此以往 未之或知也 穷神知化 德之盛也，”阴阳合德 而刚柔有体 以体天地之撰 以通神明之德 其称名也杂而不越 于稽其类 其衰世之意邪 夫易彰往而察来 而微显阐幽 开而当名 辨物正言 断辞则备矣。其称名也小 其取类也大 其旨远 其辞文 其言曲而中 其事肆而隐 因贰以济民行，以明失得之报。”

易道所寄托的 在广大其用 我们以前用体用说易 看来是不错的。而易用的广大 简单一些说 可以归结为扩充。我们还记得孟子讲过扩而充之 他列了四端 而事实是 这个世界的端极是多样的，一个人开列出怎样的几端，只能表明他所关心的在哪几项。善端不一，当然都可以扩充。比如在兵器学上扩充的 它就可以威压世界 在农事上扩充 与在商业上、实业上扩充 造成的国家就是不一样的 所以说崇德广业 单就广业一方面说 便是实在的现实法则。知崇礼卑是一个很重要的观念 它与易之知能观是相承接的。因为知与礼在阴阳性上是相反的，知都是向上的 礼都是向下的 老子说大国者下流 正是礼卑的意思。正义说：“知既崇高 故效天 礼以卑退 故法地也。”易以知礼为用 这个世界是有许多恶端的 恶端也会扩充 所以愚者就很难应对诸事。天地其实只是变易的场所，而真正的道义就在于存成物性 万物、同异、性分、知礼都是一体安排的 质地非常致密 这与齐物思想是贯通的。成性存存、道义之门是孔子说易最关键的态度，这与他礼主分别的原则是一贯的。所以说夫子恶似而非者也，因为似即意味着嫌疑，而最终仍然是一个不

是他举狗尾草等诸多例子，意思都统一于对乱分的忌讳。这样看来，孔子的思想是具体而简单的。正义说：“物之存成，由乎道义也。”此明易道既在天地之中，能成其万物之性，使物生不失其性，存其万物之存，使物得其存成也。《墨辩》中讲过在与存的问题，大概可以与此参照。宇宙万物，都是元气凝结而成的，所以到一定的时候就会消散，物形改变，或者成为异类。所以宇宙星体也只有阴阳两类，一种是阳性的恒星，比如太阳，一种是阴性的行星，比如地球。只是行星的密度各有不同罢了。材质也是多种多样的，但统一皆为元气凝结而成。所以宇宙质体的变化，大体上都可以归结为元气的聚散。由于鬼神也是有一个阴阳聚散的情形的，所以说鬼神的变动情况与天地相似。我们知道，《系辞》中讲过不违、不过、不流、不忧，讲范围曲成、乐天知周，这与孔子说纵心所欲而不逾是否完全一致呢？这些两面的要求，其实都是利贞的意思。人虽然体物不遗，但并不流于泛滥。鬼神与昼夜，道理上总是一样的，都是一种阴阳，有明白可见与隐晦的区别。因为已经知道了这个世界超不出阴阳的范围，所以乃能安然面对这一切。既然在知上已完全有底了，所以反而能够敦厚仁爱。我们在生活中也能发现这样一条经验，即在本质上更透彻的人，比其他人更加开通，能够更少地受定式的限制。华文化中，象乐天知命、安土敦仁，已经成为不用说的陈套了。

可以发现，易每次讲到神的时候，都是与用扣在一起的，诸如显道、神德行，可与祐神矣，等等，都是指向神妙之用的。这种专一于实际之用的精神，颇能说明华文化的性根。所以古代学说的体，原是以用为目标的，比如武学就是按照这个构架去展开的。可以看到，从象到言辞，到意，这中间有一个由实入虚的过程，同时也极好地说明了人文的连延性。因为象是最具体的，

而意已经到了可能的上限 言辞可以成为中间的连缀。这样 显示、表达、再到更高的程度 其中的顺序、过程是清楚明晰的 从这些基本原理性的东西，我们可以回答文化史中所有的种种现象。正义说言辞是用来宣布政教的，但是象意哪一项又与政教无关呢？为什么古人会把许多事看作政余，这本身就说明了一切。韩康伯说：“至精者无筹策而不可乱。”这说明一旦打通了阴阳之理，可以不用占卜而就能推知来事。尽管《系辞》说占卜应验有信好像响之应声。正义有一段论象数的话我们可以留意，它能很好地说明为什么古人会认同虚无的心理。文曰：“凡自有形象者，不可以制他物之形象，犹若海不能制山之形象，山不能制海之形象，遗忘已象者，乃能制众物之形象也。”这一能制众物者，大概也只有元气了。当然物形物象是与理有关的，而元气的形象人讲不出来，虽然可以喻会。又说：“若以数数物，则不能极其物数，犹若以万而数，则不能苞亿，以一亿而数，则不能苞千亿、万亿，遗去数名者，则无所不苞，是非遗去其数，无以极尽于数也。”可见，古代人的占有欲望与患得患失是极强烈的，正因为其心过大，所以往往导致多藏而厚亡的结果，这是必然的。因此，如果说人文中还包含着哪些明智的智慧，那么，这也是不得不然的，因为经验事实会使人承认并接受应该遵守的东西。易为天下故，无思无为，寂然感通。故大概就是墨辩中讲的大故的意思，因为易就是古代人认为的万物所得而后成的那一个，不可能是别的。只要稍微分别一下，我们就可以知道天地宇宙的情况，其范围是简单的，也就是粗分为事与物两边，物体是与空间联系在一起的，而事体则与时间相联系，因为事是持续的。我们说物也与时间有关系，比如物、实体持续存在，这就是形而下的一个具体长短的时间段，但物体的持续存在本身就是一件事。自然世界的事情是简单的，虽然在时间上可能段

落比较长 比如星体的生灭等。但人事却是复杂的 尽管时间上很短促，易就是对天地中间的各种事的变动作类型总结，侧重当然是在人事 因为自然之事单纯。因此 无论易怎样讲对深微幽远的把握，事实是宇宙中的事体其复杂多变也是有限的，因为它不可能脱出变化的类型范围。而易对事类的归结已经饱和了，这与华文化喜欢对各个知识领域和学问门类作分套总结的习惯可能有关系。比如兵法对各种可能的谋略类型、种类进行提取、总归 达到饱和的程度。或者像用吹拉弹唱概括音乐 虽然通俗 但却是不错的。从体用性来说 易与九九乘法口诀是一样的 并不更加玄妙 易就是这么简单。所以用起来很方便。乘法口诀对算数作了某种总括，易对事类也是这样作变易总括的。所以正义说：“一是至精 精则唯深也 二是至变 变则唯几也 三是至神 神则微妙无形 是其无也。”

易的简单孔子是早就明白讲过的，他说如斯而已者也，就是说不过如此、不过是这样。那么 易的目的是什么呢 易的目的在哪里呢 孔子也说得很明确 他说 夫易何为者也 夫易开物成务、冒天下之道 所以易就是用来帮助人成就、应对天下事务的。易之六十四卦相对于占卦来说是比较固定的，得到一个卦指示会很明确 所以说蓍之德圆而神 卦之德方以知 因为占卦虽然游动于各卦之间，但最后占得的结果必须停在某一卦上。我们常说探索宇宙奥秘 其实宇宙只有情况 并没有什么真正的玄妙和奥秘，这是从道理上说。占卜只是为了把握将来的情况，由于人比万物复杂，所以人事也必然是宇宙中的金字塔尖 古代人是最实际、最本质的 因此但凡非实质的他们都会放到次要的位置。不过从圆而神与方以知我们似乎可以看到另一层 就是名理方面的情况。比如说孤驹未尝有母。为什么会有这样一个立辞？按照常规思维，我们看孤儿未尝有母亲这样一个

说法 会认为是诡辩 但是很显然 这是把实体与分位两者混淆了 而没有了解名学思维的基则和起点。一个小孩 这个人作为一个实体，在生理上当然是有母亲的，但是如果他的母亲不在了 那么他的名分马上就是 孤儿 孤儿就是在没有父母这一点上正下来的 因此 孤儿作为一个分位 此名分本身有异于那个小孩实体，一个人在一生中会在各个名分位子上滚来滚去，而各个分位是同异绝隔的。白马非马 种种名辩 抓住了这一绝对同异的基则 都可以很容易地了解。正义中说过 占卦本身就好像一个球在盘中滚动一样，而这个盘的范围就是六十四卦。名分是一种位置，名分不是实体，所以名观与名理情况是特别的。实体只是在各个名分位子之间滚来滚去罢了，而名分、分位是固定的。易在人文史中 情况虽然较名原始 但是易与名两者之间很明显有着直接的联系，至少思维模式上是一致的。

正义在解释圣人以此洗心、退藏于密时，似乎不是从道德学的角度去说的，不像理学那样。而是说以占卜洗濯心中之疑，这是偏于事功的，但是合乎孔子的意思，因为孔子总在讲天下之志、天下之务 无疑这些都是事功的内容。由此 我们至少可以知道，孔子绝不是理学描画的那个样子，他本人是不缺少先秦纵横之士的性质与才能的。正义说：“言其道深微 万物日用而不能知其原故曰退藏于密 犹藏诸用也。”圣人退藏、与民同患 与圣人无心会不会是一样的意思呢 正义也说过：“故老子云宠辱若惊也。”可见易义与老子的思想在古人那里是随时连带、不相排斥的。从神武不杀 以前民用这样的思想 我们能看到些什么呢？大概可以肯定，前定思想是直接从事知来演进来的，占卜就是最原始的前定，前定只是更加理论化的表达罢了。而更重要的是，古代统领人众群体的领袖人物，比如伏羲等，为什么可以不用或少用刑杀就能有效领导呢？这样就推出

了一个假设 即上古生活简单 人群本身普遍笃信吉凶祸福 占卜与领导在人众生活上是合一的，也就是说，在吉凶以及随后的行动上古代社会比较上下一心，易于治理。而后世人心多异，就不容易尚同了。吉凶与民同患 神武不杀以前民用 等等 与其说是思想上的主张，不如说反映了上古生活的实况，它们本身可能就是留下来的上代实录，这些都是须考虑留意到的。另外 我们从诸多民用、民咸用之、举而错之天下一类思想也能看到，一律性、一律化在古代社会是被理所当然地理解的。而事实是 这种思维恰当吗 因为我们知道 不同的人 and 人群性质是完全不一样的，似乎以德化成天下是十分高尚的事情，但是德化应如何去正名呢？一律思维与齐物思想正好形成阴阳反对，这大概正合乎华文化的特性，总是有一种相反相成的东西。大一统可以看作这种一律思维的结果，但事实是，有的东西人们愿意接受一律 而有的恰恰相反。比如说宫室房舍、舟车之利 可以为生活提供舒适方便，这些发明的推布，天下当然是乐于接受的。但如果说，除非有夫妇关系，男女一律不许在一起相处，人们就不乐意接受了。人类生活的改良，首先就面临着一律的问题，比如说对经济状况的改观，是否就有那么急切紧迫的一律要求呢 我们知道 人群生活本身是有一个自然原生态的 这种生活生态如果不恰当地去进行外界打破，而不是出于方法自然，显然并没有什么好处。因为不同的人经济情况天然地就是不同的 学者永远不比商人有钱 这是理所当然的。山民十分清贫，也许只是用了某种其他的标准来看，并不是用本身标准来衡估的。因为如果山民世代都是这样生活 那么我们说 如此状况原是本分，这种本分何以便为不对呢？如果说到改变，也只能由山民自己要求出来，自行料理。因此，不知道齐物思想，家国天下会包揽一些不必要的承负，这就是一律给人类经

济多增添负担的实在例子。事实上，人类并不是要在一律时间一律进展的，如果这进展是违逆自然的，况且进展本身是多样的。易所表出的思想经常陷在某种一律意图愿望中，一律与一般是很容易混淆的。正像我们常说的 人都会死 这是人类之一般 也是生命之一般。但如果说 人都必须死 这种一律会激起人们怎样的愤怒，就是显而易见的了。一般与一律在人文生活中经常偷换，我们可以找到大量的理论例子来说明，如果有必要。正像前面说过的 有的 一律是为人们欢迎的，有的则必然遭拒绝，所以一般与一律最终都是一个待正的问题。

见乃谓之象，这可以作为易学的标志语，因为易是从这里起步的。整个世界也超不出这一条简单的归结 可以说，一切形而下的有都是象，知觉运动是以视觉为主干的。至于制器利用，那些还是以后的环节。文科学中 有义理、考据、辞章的划分 义理与考据是机械的、实证的、如实的 属于学术 而辞章则是人的有机创作，属于艺术。这种关系，在自然领域情况也大致相应。像制器利用就是人对自然的创作，好像自然物理辞章一样 比如造一座桥，这就纯是人类的创作，虽然它可能利用了自然垂法。象是最简单的 显而易见的 但是意却是幽深隐晦的 所以从象到意，经历了一个由近到远的过程。从这种过程性我们再一次看到了华文化的连延性，它可以不脱离石器时代而发展出玉器时代，也可以不脱离土器形态而发展出瓷器形态，同理，它完全用不着否定象而就可以很自然地把手伸向理与意。所以，如果问象这样原始的手段是否有足够的功用传理达意，显然是不必要的疑虑，因为各种知识类型更多地是由近而远连续过程的关系。孔子说书不尽言 言不尽意 圣人立象以尽意 系辞以尽言 虽然明显有专美于圣人的意思 但也提出了一点 很多时候 言是不及象容易让人明喻的。比如麒麟 如果有人不知

道这种动物，那么，即使千言万语地对他解说，他也还是隔膜。但是只要出示一张图象，他马上就会晓得麒麟就是这样的。因此，事物类型的不同，决定了人们知识类型与途径的各异。因此言与象很难说谁更享有绝对更高的地位，不如说各种知识手段和方法路径的关系就是六书的关系。任何一个具体的事或物，本身都是一个单独、独立的抽象一般集合，从这个集合中可以提取出多项各异的一般抽象来，易之取类多端充分表现了这一点。所以具体与一般只能说性质类型相异，而不能说哪一边更重要，它们只是共别不同的问题。因此，为什么言意都有尽的问题，而象没有呢（这里）因为象都是直接自身完全的，显示本身就要比传达完整，天然地，所以象永远是行之有效的手段，一直没有荒废。知识分类学就是别同异，知识学问都是在同异中产生的。

正义关于事业的一段说解可以印证我们前面的很多观点，文曰：“事业所以济物，故举而错之于民。”谓举此理以为变化而错置于天下之民，凡民得以营为事业，故云谓之事业也。此乃自然以变化错置于民也，圣人亦当法此错置变化于万民，使成其事业也。凡系辞之说，皆说易道以为圣人德化，欲使圣人法易道以化成天下。是故易与圣人恒相将也。以作易者本为立教故也，非是空说易道，不关人事也。”原始作易本为立教，以统御于民，这大概就是立人极所说的意思。中国早期社会群落性是很强的，也是最基本的，大陆国家不可能是个人色彩的。易道的实效，在于人对它的履践程度。如果真的能够在实做中合于易道（即使暗合），那么易之实效是一定会兑现的。这就是不言而喻的意思，也是古代人的信念。正义说：“言人能神此易道而显明之者存在于其人，若其人圣则能神而明之，若其人愚则不能神而明之，故存于其人，不在易象也。”由此可见，神明是比

高明更深藏的人文潜台词，所以说华文化是主妙的文化，是毫不过当的。制造瓷器的原料可能很贱，但瓷器造出来可能价值连城，从华人平常的追求我们也可以看到求妙的意思。实际上，孔子讲的很多话似乎早就预言了世界最后的可能结局，所谓同归殊塗、一致百虑、何劳思虑，这明白是说，世界的归宿早晚就是一个道路的不同，只是一个时间的问题。是否劳动思虑与最后的结果之间，最终不会有左右作用。世界有它自己的去向，非人所能赞一分一毫。当然，小事情是人力可为的。孔子是一个有为的人，为什么会讲这些呢？只能说，这些是孔子的认识，而认识与认同是两回事。天下是什么意思呢？所谓天下，就是我所知道的范围。因此，历史中天下之所指，必然是有升降的。无论走哪一条道路，天下最终会归宿到一个去处，道路只对早晚起作用。人文史最终会印证孔子说的意思，中国历史其实只是人类历史的预演，人类历史最终脱不出中国历史经历过的那些圈圈范围。很多事情之所以显得不是那么明朗，是因为时间还没有到。正义的解释，完全是老子的思路，这不能不让我们想到，是否晋人之说，真是直追两汉，甚至也没有失去孔子时代的原始义呢？因为很多普通思想，就像历史中的语言一样，它的变动是缓慢而有限的。正义说：“夫少则得，多则惑。塗虽殊，其归则同；虑虽百，其致不二。苟识其要，不在博求；一以贯之，不虑而尽矣。”子曰：“天下何虑者？言得一之道，心既寂静，何假思虑也？天下同归而殊塗者，言天下万事，终则同归于一，但初时殊异其塗路也；一致而百虑者，所致虽一，虑必有百，言虑虽百种，必归于一也；塗虽殊异，亦同归于至真也；言多则不如少，动则不如寂，则天下之事，何须思也？何须虑也。”

前人曾经辩证过，说同归殊途、一致百虑与殊途同归、百虑一致是完全不同的，它们导致的事功实效将完全相反。虽然讲

得很有道理，但我们说两者最终的结果不可能两样，尽管它们在某些时段可能适成南北。世界最终会归一于一种日用无奇，这是必然的，无论人如何劳动思虑去苦心营为，等在那里的结果不会改变。即从损、剥二事我们也可以看到 百殊在本质的路程上还处在很前的段落。为道日损，殊途百虑归宿于同一是必然的。比如人类社会最终都将成为世俗社会 或者世俗化的 宗教越来越形式化。中国社会是最早的世俗社会 因为它最老、最本质。古人或以为殊途未见得同归，实际上只要不断推展下去，最后损剥的结果一定还是趋同的那个本质。只不过道路的不同 导致的延长与缩短、到达的早晚先后各异罢了。孔子讲的屈以求伸、蜚以存身、精义入神与老子说的将欲夺之、必固予之等义并没有什么悬殊，都是必须遵守的一般规则。正义说：“精义 物理之微者也。”言精义入神以致用、利用安身以崇德 此二者皆人理之极 过此二者以往 则微妙不可知。”其实孔子说未之或知 只表明他不认同。就象常说的一句话 六合之外 存而不论，实则除了六合哪里还有外呢？易书当中讲过一些修辞方式 不过前面我们没有专门谈及。利用安身以崇德一义 充分表现了儒家明哲保身、存身行道的认同，所以孔子对子路的死节态度那么批评是毫不奇怪的，因为没有身就什么也谈不到了。其实孔子生前早就预言了子路的结局 未知生、焉知死是对死的完全否定 绝非不知死或玄化死 因为死是最简单的。由这些观念我们就完全可以清楚，儒者的观念系统与宗教性质的诸观念是完全不类的。即以中国土生土长最宗教的道教仍然是一种准宗教来说，我们就知道用宗教或宗教的去比类中国的社会与文化是多么地不类了。中国的社会只有迷信，而迷信绝不是宗教 两者有严格的同异分界。那么什么是迷信呢 迷信就是人的一种心理之自然。

从孔子说其称名也杂而不越 说其称名也小 其取类也大，说开而当名、辨物正言 等等 名学正名的一切要件都清楚明白地陈列在这里了。并且 我们能看到哪些春秋学的明确宗旨呢？孔子说于稽其类 其衰世之意邪 春秋的义类是至为繁碎的 所谓微言大义 这些与杂而不越、旨远辞文、言曲而中 与事肆而隐、失得之报、衰世是否都正好咬合统一呢 春秋隐微 与孔子研易深知微显之道是相互取决的。春秋不乱名理，与孔子当名正言、严于条理分位是一致的。所以 为什么易在在讲说刚柔幽明神通得失等等等等，正说明易是包括春秋等在内的统一理论基础 易为典章之首 它的义理寄托是不用多说的。春秋对恶必报之以直 所谓以明失得之报者，下语是很准确的。衰业之意不仅在易 春秋也是。正义说：“世衰则失得弥彰，”或称龙战于野、或称箕子明夷、或称不如西邻之禴祭，此皆论战争盛衰之理 故云衰意也。”春秋所纪之事 君臣父子兄弟夫妇朋友诸侯邦国相互攻杀 肆滥已极 若孔子不隐 必然会更加不堪。往不可咎 来或可追 但这只是孔子的意思 它并不代表一种希望。春秋学、名学既然在易学这里相当明显地统一（尤其是在正名上的表现），我们也就完全可以有把握地说：易学就是实学之源了。

我们今天看到的古代的易，是比较抽空了的书面，虽然细心搜索 参差比勘 可以还原很多重要的消息 但总的来说 还是倚赖前人大量的解释。这些解释是逐代传承下来的，本身有严格的信实要求，虽然考古也提供了许多辅证材料，但是这一领域暂时还不可能全面被触及、展开。好在易本身的简易确定了它主要还是作为人文统体的理论基础，因为阴阳总是一定的，所以对易我们在体上很难作历史断代划分，我们不能说先秦的阴阳 或者中古的阴阳 正如我们很难说古代的一加一、现

代的一加一一样。阴阳总是相对恒定的，因此具有历史性的乃是易之用 只有易用才有具体性。如果我们要通盘叙述易用 就必须撰写易学史了。必须说明 易只在形而下的范围内成立 形而上的一边是静止的，虽然变易的道理是形上的，但易变毕竟只与具体的事和物有关系，所以穷变通久很自然都是作形而下约定的。由于可以用到易道的事功领域很多，所以我们不可能多说。但有一点 就是易书非常着重地讲过道与存的关系。因为道是形而上的，而存是负责形而下的。比如存身，假如没有身，也就谈不到行道了 所以身也不失为一种器。这样看来 所谓吉凶利害者，只与生命体有关系，对无生命者及形而上来说是无所谓损害的。但事物都有穷尽的时候，如何存续下去便成为十分自然的问题。比如古代人以为不朽的天地，实际上不朽的只有天 地球却是有年限和用限的。因此 如果依靠自然生物 指望在宇宙中能够再找到类地星球，或者希望宇宙中再产生地球这样的天体 概率就太低了。而且从速度与数量上来说 也太缓慢而希少了。因此 人为造星在以后就是一种必然 因为人为性相比于自然性，本身就是概率的增大，只不过星体的制造是人类技术领域的极限罢了。但是出于用的目的，无论在实做上遇到多么巨大的困难，造星计划也是必须走的一步，这是十分简单的道理。在宇宙空间漂逸着大量质体，比如说像台湾岛那么大的小行星。如果我们把许多小行星搜集在一起，构成一个大小适度的理想的生存场所并非不可能。宇宙中的初级原材料是取用丰厚的，而且人类已掌握了核动与飞的技术。如果选定一颗恒星 将行星推移到一个合适的轨道 那么 类似地球的环境的营造就可望达成。而且 当人类走出了成功的第一次 以后的如法制造就不成问题了，那时就能有效解决人类在宇宙中的存续问题。而且人在宇宙中的生存空间也会大大拓展。当然 具体

的疑难是不可能少的，比如星球的磁场问题。像月球就是一个没有磁场的死体 就像一块大石头 而地球的磁场则很活跃。对生命来说磁场是不可少的。也许人类还没有造恒星的必要，因为宇宙中有足够多的恒星。核弹的爆炸只是一段时间以内的事 而恒星则会持续燃烧 好在宇宙中有现成恒星可以选用。关于造星运动，技术上无法前定，只能在切实的自然推进中导引出具体的方法。但这个意思是不错的，朱子与门人就经常谈到星体的问题。也许从日用的习惯来看这些会觉得不着边际，但是一旦纳入易观之中，天地之事就不足为怪了。

附录：

诸卦大义

讼

讼卦云：“有孚，窒惕，中吉，终凶，利见大人，不利涉大川。”讼卦之辞算是比较长的。讼就是争讼的意思，所以讼卦讲到的是人文生活中最基本的内容，从我们现在日常生活中如此多的诉讼来看，孔子说必也无讼乎的意义是不言自明的。所以卦就是人文的基本构件和要素，当初是力求配齐的。讼永远不可能消失，它是一个终始贯穿的自然。彖辞中讲的都是常事，比如窒塞、惕惧、利见大人等等。对于争讼，当然是为人所阻碍窒塞，所以长相戒惧，必须大人裁决，大人是一般性的指谓，在讼卦中自然指能够裁决的人。所谓中道而止，乃得吉也，这与不利涉大川，都是要说明讼事是不得已而为之的事情，不可以陷溺于其中，否则会有负面效果。对照这些简单明了的意思，我们对古人讲信修睦那样的思想当更有理会。

象辞说：“天与水违行，讼，君子以作事谋始。”从卦象上来说，乾上坎下，乾为天，坎为水，从物象上来看，天上水下，自然之象，应是没有问题的。那么，取义必然是要有问题的，否则讼卦何由成立呢？这大概就是天与水违行的由来，天体运行的方向与水流的方向是相反的，正义说：“天道西转水流东注是天与水相违而行。相违而行，象人彼此两相乖戾，故致讼也。”讲

得非常清楚。事实是 观象取义是无处不在的 比如人文中的终极思想方面的表达 如本根、本体之类 根、体这些都是从植物的根部、人体这些物象取义制作出来的，说文中讲的很多文字制作，只是分疏更细的观象命义罢了。所以字学与易学讲的乃是思想中必须的原始。而人文是有机的，它不会像一加一等于二那样呈现无机的必然。因此对人文来说，只要是自身理顺的，它就成立。为什么不说不与水违行，而一定要说天与水违行呢？这里面也有机关。正义说：“凡讼之所起 必刚健在先 以为讼始，故云天与水违行也。”挑起事端的 必定是主动阳刚的一方 天主健运 水主阴柔 所以这样立说摆放 这些细处的讲究 使我们很快想到了春秋笔法，从中我们可以感受到人事上的精细与做事机关。因为关系争讼 所以也表露了前定思想 所谓作事谋始者 正义说：“物既有讼 言君子当防此讼源 凡欲兴作其事，先须谋虑其始，若初始分职分明，不相干涉，即终无所讼也。”

更重要的其实是下面这些解释：“讼之所以起，契之过者，凡斗讼之起，只由初时契要之过，谓作契要不分明；有德司契者 言上之有德 司主契要 而能使分明 以断于下 亦不须责在下之人有争讼也。”有德司契是老子讲的话。王弼也说过：“无讼在于谋始 谋始在于作制 契之不明 讼之所生也。物有其分，起契之过 职不相监 争何由兴 讼之所以起 契之过也 故有德司契 而不责于人。”这说明中国古代社会是一个契约社会 即以近现代日用生活言之 凡事皆立字据 便可见一斑。争讼都是因为没有契约 或者立约模棱引起的 从这里 我们大概能知道为什么中国社会是一个礼制社会的原因了。因为礼主分，所谓职不相监 各严其位 没有分 便必然会有争端 所以分礼的社会一定是最本质的社会，我们从先礼后兵一义就可以窥见这一点。老子说小国寡民老死不相往来 也有一个分开的立义 但这

种分开不是妄分的 礼正是联系各个分开的公共性 所以 古代中国社会的一切公共 都在于礼 这样 我们对礼制人文便能够有一个一通百通的理解效果了。即使现在和未来的人类生活也还是如此的，历史人文已经十分明确不误地告知我们，没有礼的世界是痛苦混乱的。中国的人文史就是人类世界的预演，无论是否承认 不论走出多远 最终剥到本质处 肯定要归落到古人确认的要点上来 这一点 始终在事实上验证。

彖辞说：“讼 上刚下险 险而健 讼 讼有孚 窒惕中吉 刚来而得中也 终凶 讼不可成也 利见大人 尚中正也 不利涉大川 入于渊也。”讼卦既然讲到以契要断于下 说明古人只认事实的一种态度，实际上很早中国社会就是一种效果社会了，这大概也能折射出它非常老的一面。比如荀子的理论主张只认事实效果 不要求人真实 甚而是鼓励虚伪 只要生产善的实际效果就行 因为善都是伪的 不虚伪又如何善呢 因此 对人心人性的要求 并不是要求本性善 而是要求表现善 也并不是要求绝弃恶 而是掩盖恶就行了 大学讲揜其不善很能说明问题。我们看古代的礼制 完全是中性的 不带感情色彩的 比如规定哭多长时间，逾期再哭，便为非礼。司契精神正是一例最好的说明，这表明一种思维，即人文思想只关注最外围最表层的公共问题 因为越是表皮越本质 比如性情问题 情从来不从情感上去讲 去讨论 而只从情绪上去讲、去讨论 因为情绪是关系到公共的 而情感只是个人的事情 情绪的发放 直接影响关乎社会等序、秩序的利害 所以 中国人文社会中 个人内心的终极问题都作为私人事务留给每个人自己去解决、自行处置料理，全局主要关注的是个人知行与政教的利害关系。这是传统人文的一个特点。只要稍微留心 我们就很容易感受到这些。但这并不等于说古代社会就没有关于个人的东西，比如民间宗教，以

及《增广贤文》这样的民间思想、生活思想，都是风俗层面的，而正统思想却是高层的。人心生活所需要的要素，在历史生活中必然要配齐 无论分工职辖如何安排。彖辞的意思 虽然承认诉讼、争讼中可能有信实的道理 但毕竟是险道 所以并不积极认同。老子说 和大怨必有余怨 焉可以为善 这可见人文中虽然对讼取消极态度，但并不是主张取消的。所以治讼有标与本的区别。

升

升卦云：“升 元亨 用见大人 勿恤 南征吉。”升卦是一个简单直截的卦，就是上升的意思，因为从自然取象中我们可以一览无余。象曰：“地中升木 升 君子以顺德 积小以高大。”树木从很小长得高大，不断升高，积小成大的内容我们在易卦中看见了不少 比如履霜坚冰 地中升木等都是。用见大人等义是一种限制 卦辞中的附加限制是经常可以见到的 为的是助成成就某事。诚如正义说的 无刚严之正 则未免于忧 用见大德之人乃得无忧恤。升太顺利了 所以就有必要加强它的抗体 以免出现滑坡 自己还未觉得。关于南征吉一义 估计也是上古人文中发生过的实事 因为升卦坤上巽下 并没有离卦 南方火，南征吉的情况 大概与坤卦中西南、东北之事的情况相类。所以我们不必从一般的高度去强解求通。彖辞说：“柔以时升 巽而顺 刚中而应 是以大亨 用见大人 勿恤 有庆也 南征吉 志行也。”升卦总体上还是顺遂的 所以志行并不奇怪。树木的生长都是顺应四时的 只要没有格外的妨碍 都会顺利地长大 并且长久。树木的长势虽然是阴柔的 无声无臭的 但木质坚韧 给人顽强有用的激励；而且年轮分明，成就为坚刚之材是必然的。所以升卦无论从法象还是义理上说 都可以算是最简单明了的。

归妹

归妹卦说：“归妹 征凶 无攸利。”归妹就是嫁妹的意思，妹通指少女。古代是一夫多妻的，归妹卦中讲的还不是夫人，而是说妾。妾进求宠爱，有并夫人之嫌，必然会有凶咎，这是不好的。所以归妹卦是一个警示卦。象辞说：“泽上有雷 归妹 君子以求终知敝。”案归妹卦震上兑下，兑为泽，震为雷，泽上有雷，是从自然物象说，象征男求女。但古代嫁娶，男女关系一固定，便会延续很长时间，要相始终，不是轻易可以解除的。象辞说：“归妹 天地之大义也 天地不交而万物不兴 归妹 人之终始也。说以动 所归妹也。征凶 位不当也。无攸利 柔乘刚也。”男女是人伦的初始，所以归妹卦是直接和两性有关的。像《诗经》从《关雎》开始，从广义来说也应算归妹之象，但具体内容的确定与解释却有很大的不同。因为《关雎》讲到后妃之德，与归妹卦中说的内容是比较悬殊的。尤其五经正义系统的解释比较奇怪，不是像朱子注《关雎》那样从较为常规的男女之事去讲说，此处不及讨论。夫妇其实是男女后面的一环，从人类生活的长远看，夫妇倒不是一定的，但男女始终都会有，所以夫妇只能算一种具体的人文历史礼俗，而男女则是生理之一般。但总体上说，中华文化谈男女伦理始终都是重外围的，只要关系稳定，通常不深究细节，而是把私人私事环节留给自己去解决处理，因为私事很难具有公共意义。所以中华文化对性，只是承认它天地间确有其事而已，不得不面对料理，并且还有事功利用价值，如人丁的增加。正义说归妹天地之大义也，无非是讲有此自然法则。孔氏疏说：“天地以阴阳相合而得生物不已，人伦以长少相交而得继嗣不绝，归妹岂非天地之大义、人伦之终始也。”这还是从一般去说了。

归妹的立基于礼制，这一点是显而易见的。妾媵与正嫡

有严格的地位界分 贱不能陵贵 卑不能越尊。无论说以动、征凶 还是无攸利 等等 都是说的这个意思。所谓圣人制礼 系娣而行合礼 以妾媵之贱进求殊宠 而干夫人 这是绝对不能容许的。

革

革卦说：“革 巳日乃孚 利贞 悔亡。”革就是改变的意思，但专指改制革命 不是寻常的改变。从元亨利贞悔亡来看 革就如双刃剑 既会发生宏伟的好的效果 也会造成破坏性 这要看变革本身是否的当。正义说：“夫民情可与习常 难与适变 可与乐成 难与虑始 故革命之初 人未信服 所以即日不孚 巳日乃孚也。”这反映了古人对民性的基本看法。民众都是看重实际效果的，他们安于既定的现状和约定俗成的常规，不喜欢无端的改变。所以民众都是跟随性的 他们不会表现出原创性。而且即使变革，也必须有实际的利益好处，否则不会有人愿意跟从。最开始效果没有显现的时候 大家都不相信，一定要等到效果明显了 跟随的人才会越来越多。所以说当下不会马上信 要过一段时间才信 巳日乃孚就是说的这个意思。彖辞说：“泽中有火 革 君子以治历明时。”因为革卦兑上离下 兑为泽 离为火 所以自然物象定为泽中有火。但泽中有火的寄义是什么呢？正义说：“火在泽中 二性相违 必相改变 故为革象也。”由此来说 泽中有火属实象还是假象就须讨论了。我们可以看到 古代学说的思路是比较活动的，这使我们想到名学中的巧转，好像任何一种联义都可行得通似的。如果命义取义可行成立，那么也一定是因为转类可成立的基础。治历明时只是说历法的修定，只与天时变改关联，这说明卦的具体内容有清晰的约定过程。彖辞说：“革 水火相息 二女同居 其志不相得 曰革 巳日

乃孚 革而信之 文明以说 大亨以正 革而当 其悔乃亡。天地革而四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人 革之时大矣哉。”

睽卦中也讲过二女同居，其志不同行的内容，睽卦与革卦都取不合之象 有些地方是类通的。水火相战 革命之象。水可以息灭火 火也可以烤干水 水火殊性不可共处 这是从物理来说。人事方面 两个女人同处 心事不一样 时间久了一定会分裂。不像男女相处 异性相吸 容易到一起去。正义以文明之德来说革命 讲它如何亨通有信 显然是正面塑造化了 这只表达了人的一种意愿。关于汤武革命 历来都赋予典范意义 但上古的人文实况 总不像流传下来的说法那么简单。正义说：“盖舜禹禅让 犹或因循 汤武干戈 极其损益。”上古政统更迭的周期似乎较后来的长，所以革命就是彻底改统的严重意义，不是轻易可行的，这时候讲革之时大矣哉就一点不过分。

恒

恒卦说：“恒 亨 无咎 利贞 利有攸往。”恒就是恒久、长久的意思 穷变通久 亨通 总是人所企望的。能够守恒、持之以恒，做任何事情必然成功，所以利有所往是当然的。象辞说：“雷风，恒 君子以立不易方。”恒卦震上巽下 震为雷 巽为风，君子以恒久之道立身。方是与类联系在一起的，先秦典籍中经常可以见到此一义。比如方以类聚，墨辩中讲的大圆之圆与小圆之圆同 方至尺不至 方都是统类的一种指称 这是没有疑义的。君子不易方 是说他不会改变本来的、本色的规定 这是符合恒义的。恒卦的彖辞比较长 说：“恒 久也。刚上而柔下 雷风相与 巽而动 刚柔皆应 恒。恒亨 无咎 利贞 久于其道也，天地之道 恒 久而不已也 利有攸往 终则有始也 日、月得天而能久照 四时变化而能久成 圣人久于其道而天下化成 观其

所恒 而天地万物之情可见矣。”

从恒卦我们也能够看到，人文思想学说最重视的四个基本保证 即永恒的、必然的、绝对的、纯粹的 通常思想的极限都脱不出对这四点的专注。之所以说雷风恒者，因为雷风都系阴阳二气相辅相成 大概物类相应 能够长久。震为动 巽为顺、顺而动 刚柔相应 恒久有利不难达成。恒卦的义理重心在圣人久于其道而天下化成一项 其余都是自然证据 最常见的套子。中国古代的治理思路，最终还是期于高明而神明，所谓无声无臭化成之神，充分表露了对妙的追求，这与德位思想也是直接关联的。所谓圣人久于其道者 是说必须有一个基本的条件 就是要让大人主事，并且维持长久的连续性，否则一切营建都是谈不到的。这一点 在中国的历史中很难做到。没有一定的时间 凡事是很难见效的 但更重要的是主事、当政的人才略怎样。老子说 不失其所者久 所谓最好的政治 就是不知不觉、不着痕迹而达成一切的政治。所以圣人恰恰不是精明能干、锐气外露的人 而是为道日损、浑朴闷闷的人。以智治国国之贼 很能说明化成两字的意思。孟子说恒产恒心，也合乎恒的基本义。

晋

晋卦云：“晋 康侯用锡马蕃庶 昼日三接。”晋卦主要就是晋升的意思 讲诸侯臣子受到天子的恩宠 赐以车马众庶 频繁被接见 尊荣之至。显然 这也是古代人真实的生活场景。帝制的时代，大臣受到亲宠是很常见的。易卦讲的是天子制年代的事。象辞说：“明出地上 晋 君子以自昭明德。”我们还记得大学里讲明德 明德其实是很古的义理。太阳照耀大地 这是最典型的明出地上之象。震为火、为日 坤为地 晋卦离上坤下 所以自然之象为明出地上。当然 月亮也借太阳光照亮大地 但月亮

是阴物，不属阳。君子昭明己德，大概也是达成政教效果的必须。因为自己以某德王、统理天下，这一点至关重要。只有人人尽知自己以某德统才能来归化。所以德实际上就像一面标旗，表示的还是统。人类政治永远会对自己的主义不断进行标注。正义引老子自知者明一说，是否还有必要呢？因为君子自昭明德，与其说是学问知识上的事情，不如说是统绪上的事情。晋卦与明夷卦正好相反，它是主上升的。

彖辞说：“晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明，柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也。”我们可以想象，太阳从地平线升起，徐徐上升，直到大明照亮大地。臣子的上升势头平和而稳健，这样才能位极人臣。正义中有两点解释值得我们注意。文曰：“盖讼言终朝，晋言一昼，俱不尽一日，明黜陟之速，所以示惩劝也。”个人命运的升降之速是历史生活中的经验，有进升就会有跌落，这也是一组阴阳。正义说：“晋，进也者，以今释古。古之晋字，即以进长为义，恐后世不晓，故以进释之。”这使我们很自然地考虑到历史年代问题，如果正义所说确实的话。中国古代的文字是不统一的，虽然都是象形文字，这从出土的大量竹简文物可以知道。古人解释字看来是出于自然的需要，道理上固然不可以限制在某具体年代，这些消息只能提示我们留意。

渐

渐卦云：“渐，女归吉，利贞。”渐就是渐进的意思，但为什么要和嫁女联系在一起，按照经验只能从具体背景去看待，只是这具体情节我们很难还原了。象曰：“山上有木，渐，君子以居贤德善俗。”渐卦巽上艮下，巽为木，艮为山，自然之象取山上有木，树木长在山上就更高了，因为有一个海拔基础，不像生

长在平地 高度有限。但山上的树木高是因为山这一基础 不是凭空陡然高的，所以从这里来喻会渐义，就是说凡事都要有根基才行。移风善俗 都要渐渐化成 有一个长期和缓的过程。老子说 我好静而民自正 中医说 清静则无不治 这些都说明社会政治治理是最简单容易的 只要保持安静 没有治理不好的，社会自然会有序。当然从起点高度与安全考虑来说，还需要有教育和兵备这两个必备条件。因为没有军备。国家很快灭亡 或者长期处于危机风险之中，没有安稳保障，内治也是不可能达成的。所谓安内必先攘外就是这个道理。此外，如果不教育开化 人文起点就低 是不会有高度的。民人吃饱用足就饱了，这样的社会也不会有什么潜力。渐卦的意思虽然简单，但不失为历史社会的一条准则，因为能够做到或接近渐的绝少。风俗淳美只能期之于内 因为异国之间 战事总是难免的。彖辞说：“渐之进也 女归吉也 进得位 往有功也 进以正 可以正邦也 其位 刚得中也 止而巽 动不穷也。”

正义说若以卒暴威刑，物不从矣，显然是指对强秦那样的对象而发的。但秦虽强梁 安内固然不妥 用以御侮则无不可，因为秦制的效率是相当高的，在多元人群的生存中不能不说是铁的法则。归化是可成而不可期的。所谓可以正邦也 显然是讲治国的事情。艮为止 巽为顺 止而顺进 正像老子说的 知止不殆。什么时候应该停止，什么时候可以动作，常人总是把握不好，而成就事情的好坏的关键却在这里。看上去好像是停顿的进展 实际上只是一种无声无臭的高明。不着意、不露痕迹 正像老子讲无为 并不是真的不为 而是为得更高明 因为高明的政治 效果一定更好 损害也必然小一些。像正义所说：“止不为暴 巽能用谦 以斯适进 物无违拒 故能渐而动进 不有困穷也。”其实都是阴柔之用 无论谦、艮、巽卦 还是其他各个用阴

的卦，都说明弱者道之用这样的认识是由来已久的。刚得中是说九五之位 因为是渐卦 不可能一下就得位 必须是一步步渐渐得来。所以从六二兼三、四进得位 有一个往的过程。但一定是有功的，这应该属于扣卦义说爻。

丰

丰卦云：“丰 亨 王假之 勿忧 宜日中。”丰是富厚的意思，一是要说财多，另外也说德大，这些都是王道所必须借重的。天下富厚 无复忧虑 但王者施以恩惠 要象太阳遍照大地一样 不能有偏倚遗漏 所谓不患寡而患不均 说的就是这个道理。正义的解释 很明显贯穿了王道的思想。文曰：“用夫丰亨无忧之德 然后可以君临万国 遍照四方 如日中之时 遍照天下。”我们可以看到 大陆国家以农立本 所以在它的思维中也处处透出农的气息 比如说均施、广德 等等。所以 如果说中国的经济在历史中发展出了农以外的领域，那么，与其说这是出于它自身的需要、要求 不如说是应世界（他人）的需要、要求而如此的 因为从原理上来推究 食货经济中 显然食是必不可或缺的 民以食为天 这是通俗的说法 但是货却是轻重伸缩的，行有余力的，因为货的发达不够，仍然不会导致农国的危亡。但地球上并不是只有单一农业人群生存 像商业国家 它以货立本，就必须依赖别人对它的消费赢得尽可能大的生存活力，所以在历史发育生长中必然地兵事要与贸易连接在一起。这样，农国为了自存，也必须从此以后把商国这一形态加在自己身上，所以人类的普通经济生活脱不出食货的框架，所谓农工商者 工只是完成、起到制造业这一桥梁的功能作用。自始至终，在农工商三者中都不可能割离开兵这一要素，这些已为人类的近现代历史证实了。而士最早就是与兵相联系的，所以古

人说的士民、农民、工民、商民这一总结是不错的。但总结与大陆国家在相当长时期仍以农为本却不矛盾。

象辞说：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”丰卦震上离下，震为雷，离为火，说雷电皆至并不奇怪。可以看到，易卦中凡涉威猛之自然物象时，常与刑狱相关。俗语云恩威并用，这一阴阳组对在人文史中也是由来有自。正义说：“文明以动，不失情理也。”雷者天之威动，电者天之光耀，雷电俱至则威明备足，以为丰也。”君子法象天威而用刑罚，亦当文明以动，折狱断决也。断决狱讼，须得虚实之情，致用刑罚，必得轻重之中。”情与理是两个重要的要素，因为古代思想中说理的部分总与人有莫大的距离，而人情方面却很鲜活，世事的处置不外乎情与理这两边，很多事情是无法机械地用理了断的。这里的情既不是性情的情，也不是万物之情的情，情理之辩是大问题，此处不及讨论。象辞说：“丰，大也。明以动，故丰。王假之，尚大也。勿忧，宜日中，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎。”

正义专门解释说：“凡物之大，其有二种，一者自然之大，一者由人之阐弘使大。丰之为义，既阐弘微细，则丰之称大，乃阐大之大，非自然之大。”可见丰大之义是主人为成就的，不主天然。离为明，震为动，明以动，表达了王道尚大的意思。但是丰如何才可以常保呢？正如日、月食盈亏，凡事过则损，过犹不及，所以用丰之道在于济不足，而不在于溢满，但是这种阴阳性，常常是把握不好的。

履

履卦曰：“履虎尾，不咥人，亨。”踩在老虎尾巴上面而不被老虎咬，这幅景象是很惊险的。但为什么履卦会取履虎尾这样

的险象呢？这不能不使我们产生一些追问，就是说这样的取义一定不是随性的，一定有某种强调。我们知道 如临深渊 如履薄冰 夕惕若厉 易义是在在注意险危的 履者履践之义 所以设立险象 警醒人应该小心去行 因为无行不险 不因事小而例外，这大概是最合理的可能解释：战战兢兢已经全息化了。正义说：“履卦之义以六三为主 六三以阴柔履践九二之刚 履危者也。”以六三在兑体 兑为和说 而应乾刚 虽履其危 而不见害 故得亨通。”六三就合着履危之义去讲 当然是要合乎整体的卦义，如果履卦当初观象定义是别的，那么六三也会呈另一种解释。六三是履卦中唯一的阴爻。象辞说：“上天下泽 履，君子以辩上下 定民志。”乾为天 兑为泽 所以说上天下泽 自然之象。上下分明 自然尊卑有等 正义说履 礼也 帛书周易作礼卦 看来义理上是统一的。但上下的意思有反复来回性 既有上尊下卑之义 又有下承事于上之义 无论上下如何 都在礼的框架以内，这一点是明显的。

彖辞说：“履 柔履刚也 说而应乎乾 是以履虎尾 不咥人 亨 刚中正 履帝位而不疚 光明也。”履帝位就免不了决断 所以也不能内自疚。王弼说：“凡象者言乎一卦之所以为主也 成卦之体在六三也。履虎尾者 言其危也。三为履主 以柔履刚 履危者也。”综合观察 履卦所以要反复申说履危之义 还是因为关系到德位问题。践帝位不是一件容易的事，其成败安危诸利害绝不是个人的事情。我们看易卦系列中，位总是一个核心内容。比如时位、所居之位 等等。位与时必然地是要联系在一起的 因为各人的名分与性分都不同 所以必然地位分也各异。大多数人永远不可能践高位，但这并不等于说他们就可以玩忽于卑位，农民就该纳粮，工人就该交税，历史生活都是这样过来的。所以每个人都只能在一生中践他自属的道路，为什么各个

名实总是绝隔的 因为位是绝隔的。就像做学生与做老师 位不同 因为时变了。

蛊

蛊卦云：“蛊 元亨 利涉大川 先甲三日 后甲三日。”正义从“事的营为”去解说蛊，立义似乎太一般了些。因为通常蛊会使人想到蛊惑，就是鼓动人心去做某事，蛊卦应该是不缺少这种基本意思的。当然蛊卦有具体的指对，讲的是颁布政令的事情。甲者创制之令 另一种解释是甲者创制之日、造作新令之日 孔颖达当然是同意王弼 取前一种解释。但是历史中留下来的说法都会有它的道理 虽然疏不破注 但我们不妨联观。颁行新令 前后都须缓限 先甲三日、后甲三日说的就是这个。象辞说：“山下有风 蛊 君子以振民育德。”案蛊卦艮上巽下 艮为山 巽为风 所以自然之象取山下有风。振民当然是从下面发动 这与山下风正可以相扣。另外山风也是可以滋润生物的 育德之义也可以兼顾。上面我们提到蛊惑一层意思 看来振民 从下面发动是最直接与蛊义相扣的。虽然振民是通过颁令来达到。更重要的是使我们考虑到一层 如果蛊惑是后起的意思 蛊卦立义的久远就受限制。所以 蛊卦定义的年月 与蛊惑意思出现成立的年代，与蛊卦是否包含蛊惑的意思，或者蛊惑之义的来由是否与蛊卦有关系，这几项有一个相互拉扯的关系。或者即使蛊并无这些拉扯问题，历代字学研究之重音与义的变迁源头 也直接关系到人文一些核心内容的断时问题。像蛊卦 意思的原始性与否就与立卦的年代远近直接构成利害关系。当然，这只是引起的一些猜想。

彖辞说：“蛊 刚上而柔下 巽而止 蛊 蛊元亨而天下治也 利涉大川 往有事也 先甲三日 后甲三日 终则有始 天行

也。’可以看到 很多卦的大义都直接是与天下治事相关的 基本上就是一个修齐治平的义理结构。像家人、归妹等卦 就讲齐家的问题。这些都很明显。经学统体上是严整一致的 易不过像一顶冠帽，戴在整个经学建筑的头上。从经学作为一个独立系统来说，个人的私学也很难再有全新的制作，所以思想史的局部化是必然的。案艮为止 巽为顺 巽而止 可以有为。蛊必须有事 有为治理也。艮为山 其性刚 巽为风 其性柔 刚上柔下 寓含施令之义。实际上，先甲三日、后甲三日包含终始之道在里面 犹如天行循环不绝 周而复始。即以政令的性质来说 就是要反复重申的，不可能一朝事毕而永享其成。这就如四时的轮转，不可能一去不返一样。最值得注意的一条是蛊卦上九爻，说：“上九 不事王侯 高尚其事。”象曰：“不事王侯 志可则也。”这使我们很快想到儒行中所讲到的 儒有上不臣天子、下不事诸侯的特立独行之义，在易卦爻中有相关配套的内容，这说明人文思想中的一切细部都是渊源有自，非突如其来的。正义说：“最处事上 而不累于位 不事王侯 高尚其事也。”最处事上 不复以世事为心 不系累于职位 故不承事王侯 但自尊高 慕尚其清虚之事，”身既不事王侯 志则清虚高尚 可法则也。”就象《庄子》中讲的很多故事 所谓无累者 处蛊卦之极 没有任何事情再能鼓动其心 当然之理。这样看来 凡事趋极必然会导引出非常性来，蛊卦的卦爻义配合整齐，也体现了这一层。事实是 各卦的六位 都是有一个逐爻整齐配合的情况的。

屯

屯卦云：“屯 元亨 利贞 勿用有攸往 利建侯。”屯 难也，阴阳始交，天地生万物，也是难的开始，险难是与天地相始终

的 从这一点来认识 息事的念头就是根本没有道理的了。正义解释说 屯难之世 世道初创 其物未宁 故宜利建侯以宁之。初创之世，人类生活确是艰难的。象辞说：“云雷屯，君子以经纶。”屯卦坎上震下 坎为水 云雨也是水 创世多难之时 君子出来经纶天下 说得极为简单。彖辞说：“屯 刚柔始交而难生，动乎险中 大亨贞 雷雨之动满盈 天造草昧 宜建侯而不宁。”屯卦坎上震下 震为发动 坎为险难 震在下 所以说动乎险中，象征发动于险中 动而不已 将出于险难的意思。所以亨通是必然的 而利在贞正。正义说：“雷雨之动 亦阴阳始交也。万物盈满 亦阴阳而致之。”若取屯难 则坎为险 则上云动乎险中是也。若取亨通 则坎为雨 震为动 此云雷雨之动是也。随义而取象，其义不一。”这段解释反映了很重要的问题，在取予当中，到底哪些规则是最要紧的，后来的名学，与人文初始的观象设卦取义，在成因上有直接的联系。所谓随义而取象、其义不一者 固然是易之常例 这说明取是容易的 但取予是否就是可以完全随意、而不待正之的呢？这些在名理上有很大的讨论余地，这些属于思维上的原始。我们记得序卦中讲过盈天地间唯万物 也是说到屯卦 所以 万物盈满乃阴阳所致的解释 与序卦是一致的。这些充分说明，古代学说认为万物就是一个阴阳乃是共有的常识。了解了古人最基本的认识构成，我们就容易分辨古代思想中哪些是真正个人的东西，哪些是群性的东西。天造草昧 是说万物草创于冥昧之时的意思 王弼说造物之始 始于冥昧 这时候王者宜建立诸侯加以抚恤 不得安居于事 所以说宜建侯而不宁。但问题是，这种安排是否把自然与人事放得太靠近了呢？因为人类发育出来是很晚近的事，那时万物早发育成熟了。朱子说过 人文史至多不过万年 可见此处王者建侯镇抚于物也只能理解为人为定义了。古人面对一个没有开发的

世界，也许会产生某些强烈的欲望和激情，但这与万物真的洪荒是两回事。

蒙

蒙卦曰：“蒙 亨 匪我求童蒙 童蒙求我 初筮告 再三渎，渎则不告。利贞。”蒙就是蒙昧的意思 童蒙指闇昧稚愚者。因为人都想求亨通，所以占卦问吉凶，但是占筮的次数是有限制的，如果一再占问便为渎卦，那时卦就会胡乱显示了（因为占筮必会得卦）。但正义却把重点放到了解卦上，说是对待求问的人解答要明白清楚 要干脆。如果左右摇摆、说复杂了 听的人反而迷惑。解卦作答是一定要求正的 所以说利贞 占卦之事毕竟很严肃。象曰：“山下出泉 蒙 君子以果行育德。”蒙卦艮上坎下 艮为山 坎为水 故曰山下出泉。山下出泉 未有所适之处 所以象征蒙昧 不知所措。关于果行育德 是说最开始显示告诉的结果一定要相信它 不要动摇 要干脆果决 以后就是持守实行，否则何必问卦呢？占卦本来就是为了求得一个参考咨询意见。蒙卦是一个与占筮本身有关的卦。彖辞说：“蒙 山下有险 险而止 蒙 蒙亨 以亨行 时中也 匪我求童蒙 童蒙求我 志应也 初筮告 以刚中也 再三渎 渎则不告 渎蒙也 蒙以养正 圣功也。”

关于蒙卦艮上坎下，我们至少可以看到三个取象：山下有限 险而止 山下出泉。三象环绕蒙 好像辐之共轂。这就是正义常说的取义随宜、其例不一。结合《左传》等大量史料观察，《周易》文本中保存的取还是经过最高提炼了的。而名理上讲取予 认为取易予难。观易随取 因为取容易 所以不会产生大的问题。而予也是具体而有限度的 常集中在单项事体 所以也未发现明显的悖理。总之有一点 就是易比较尊重常规情理 不

相逾越 这是保证少有所失的讨好的办法。比如坎为险 见险而止，就充分说明了华文化的性格，不越常规正是这一性格的表现。所谓人算不如天算 自为不如现成。看见有麻烦困难 并不是说 解决它 而是说 看来以后搞不得 想想办法……蒙卦中讲到时中 显然是与艮有关系的 因为艮卦讲过时止则止 时行则行 既然说见险止 止于险 那么很自然含有时止之义 时中也就易于理解了。所谓时中也就是时宜，与时相宜。时止则止，时行则行 已经把时中表现得很清楚。所以易之时义大矣哉 这就是说时这一概念在易学中太不可或缺了。那么时与时间的区别显然是相当明白的 时是变易 而时间是物。唯有中于时 才能得几。只要照易卦告诉的去做，通常都不会有坏处，所以亨通。刚中指九二 九二主导群阴 居人道之位 很有象征性。因为越是稀里糊涂的人（尤其是人群）越需要主心骨。蒙与圣相对立言而相成 这也合乎反训规律 毫不奇怪。像我们现在仍然说时机成熟 都是与易一脉相承的。

震

震卦云：“震 亨 震来虩虩 笑言哑哑 震惊百里 不丧匕鬯”。震就是发动的意思，因为震为雷，雷都给人以猛烈的映象。人一旦被威慑而戒惧，就容易整肃做事，亨通也就是必然的了。虩虩为恐惧之貌 人因恐致福 这是件好事 毕竟高兴在后头。总比其先怠惰、最后生悲要强许多。惊雷闪电传播得都很远 所以说震惊百里。据说现在测量的结果是 闪电的平均长度有五十公里。古代人点滴的说法 很少有夸大实际上的。关于匕鬯 都是古代的名物实物。匕是用来取食物的器具 大概就是大勺那样的东西，鬯为香酒 而在很远的时代 还没有酒的时候，据说人们是用水代替的 称玄酒。正义解释说：“陆绩云 匕者

棘匕 烧鼎之器 先儒皆云匕形似毕 但不两歧耳 以棘木为之，长三尺，刊柄与末，诗云：有掄棘匕是也。用棘者取其赤心之义 祭祀之礼 先烹牢于镬 既纳诸鼎而加幂焉 将荐 乃举幂而以匕出之 升于俎上 故曰匕所以载鼎实也。”这是匕的情况。关于鬯 依郑玄之义则为秬黍之酒 其气调畅 故谓之鬯。另外还有一层，鬯是香草 这里面还是包含等级制度的。即天子鬯，诸侯薰，大夫兰。可能古代人用酒要加香草在里面，像青梅煮酒 里面就加了梅子。象辞说：“洊雷震 君子以恐惧修省。”洊在这里是因仍的意思 连续打雷 令人战战兢兢。《黄帝内经》中讲过恐在医理上的定位 如恐而后思 思胜恐 等等 全都是配套的 这说明人文已经配齐的一面。彖曰：“震亨 震来虩虩，恐致福也 笑言哑哑 后有则也 震惊百里 惊远而惧迩也 出可以守宗庙社稷 以为祭主也。”

震为动卦 为什么要说到祭礼上去呢 正义中提到：“出谓君出巡狩等事也，君出则长子留守宗庙社稷，摄祭主之礼事也。”可见出动与祭祀有时候有分开的情况 人物角色不同 其中的联系还是有背后具体的事情上的联系，出与祭可能都有一定的时间、周期规定 有时不能错开 不完全是表现在义理的自然转换上的。出巡是古人稳定国家状况的一种有效手段，祭祀本有敬天的意思 与雷震之义也相合。哑哑者笑语之声也 乐而有则，大概就是不敢乐极生悲的意思。震还是从威与动两面去立说的 威对于立国是绝不可少的。

艮

艮卦云：“艮其背 不获其身 行其庭 不见其人 无咎。”艮就是止的意思，如果只看见后背不见其面，当然是没有见到这个人。如果两个人背对背 虽然离得很近 但也完全是互相看不

见了。眼睛可以看到万物，但是眼睛看不见自己。眼睛在镜子里看见自己，却是反的。艮卦是一个很奇妙的卦，它在反上面表现出来的各种义使我们对它很着迷。像老子说的，陆行不避兕虎，入军不被甲兵，以其无死地，就是包含着艮义与艮象的。因为设想一下，如果我们在大山里真能够在与毒虫猛兽错开，那么伤害性也就不存在了，这与事实的安全环境没有两样。所以艮卦无咎，以其无死也即为无咎，至少是相合。正义谈到了老子不见可欲，使心不乱之义，艮卦包含扩印理很广，我们不必拘泥于哪一项，而不如说只列举哪一项。防欲之法，最好是不接触、不发生，比如说我们看见美人就想要，但如果一辈子见到的都是丑人就不会有任何烦恼。所以正义说：“夫未见则自然静止，夫欲防止之法，宜防其未兆，既兆而止，则伤物情。”正义的一段议论，可以说也切中了以后理学的根本病端。华文化因为止欲，衍生出了许多生活方式，这里不能细说。但有一点，不是任何事都宜于用止道的，比如兵家之事，贵在知彼，如果止而不知，百战必败。这些简浅的道理也无须多说。象曰：“兼山，艮，君子以思不出其位。”孔子说各止其分，不在其位，不谋其事，都是止之表现。艮卦艮上艮下，艮为山，故曰兼山。所谓礼崩乐坏者，即以不能止也，所以艮卦首先要讲人欲。彖曰：“艮，止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明，艮其止，止其所也，上下敌应，不相与也，是以不获其身，行其庭不见其人，无咎也。”艮卦可以与震卦联观参考。大学讲止于至善，本身也是艮义艮象。有人以为善是要不断去进益追求的，这是从动去理解，是偏阳的思维。很多时候，善是简单的，容易被人轻忽。所以越是动个不停，反而去善越远。由此可见，对善也有一个阴阳态度和明达要求。止道不可常用，相对于事功，艮止毕竟是一种辅助办法。因为艮卦上下体皆为艮，山之象也，所以说上下敌

应 不相与也 因为山都是对峙的。小国寡民 老死不相往来 也是这个意思。我们在论易时，经常能很自然地连带出易与老子思想的关系 这件事本身说明了什么呢 我们从《左传》等史乘中也能看到，周史每有精于易者，这大概能说明易与史在人文上本来是一体的事实。老子为周史官 道家出于史官 因此老子的思想可能就是基于史易做的一次综述，从这一点来说，人文史上的安排、排序自然应该是易在最先，而老子道德经这样的文献随后，以后孔子赞易、修书等等，也就十分自然地衔接上了。因此 对古代思想及人文史存有疑虑的 关键症结还是在达意上出了问题。因为一旦达意输通了，我们对“老子的思想可能就是易道的一般理论综述、表达”就会感觉到平常了。

临

临卦云：“临 元亨利贞 至于八月有凶。”临是临下的意思 不是面临的意思 阳浸长壮大 可以监临于下 所以序卦说临大也。但有盛必有衰 至于八月有凶只是一个具体的说法 用不着强解 我们知道凡事有一个衰期就行了。象辞说：“泽上有地 临。君子以教思无穷 容保民无疆。”临卦坤上兑下 坤为地 兑为泽 自然之象取泽上有地。人事之象取教思保民 大概是基于这样的思路 坤为和顺 兑为喜悦 和顺在上 喜悦在下，人众易亲 教化推行辽远 典型的居上临下。从自然这一边说，象是理所当然、不言自明的。与象相对的是义 而义是从人这一边去说的 是由人取出来的 从观象当中。因此 象属于知觉运动、知识这一边 而义则属于认识这一边 这种对应是无时不在的。自然物理本身并不具有引伸性 在知识上是极单纯的 有一个非常清楚的限度。比如太阳，我们知道它是恒星，有多少亿年 有八大行星 有什么运动规律 这些就是关于太阳的知识。

但是如果我们说 太阳居中 君道也 行星环绕 臣道也 光照万物，圣道也……那么这些就属于发挥引伸了，应归入认识一边。又比如一种植物 它是草本还是木本 菊科还是蕨类 孢子还是贝子 这些都属于知识 但如果说 这是生命……那么它是诗性的 属于认识一边。因此 知识乃是原始的体 而认识往往是对它的用 义与象、认识与知识 其同异分工关系 透过易得到很好的说明。

彖辞说：“临 刚浸而长 说而顺 刚中而应 大亨以正 天之道也 至于八月有凶 消不久也。”临卦只有九二刚中 阳刚浸长 由下往上走。案每一个卦共有六位由初往上 过了上位又会回到初位 就这样反复推移。提到八月的不止一个卦 大概八这个数字单位还是主要的。如果我们把临卦与否卦放到一起联观 从临卦九二到否卦九四 中间可以数出七个阴爻。就像正义说的：“云八月者 何氏云 从建子阳生至建未为八月。褚氏云：自建寅至建酉为八月。今案此注云小人道长、君子道消 宜据否卦之时，故以临卦建丑而至否卦建申为八月也。”

无妄

无妄卦说：“无妄 元亨利贞 其匪正有眚 不利有攸往。”无妄犹如说没有不实，无敢诈伪虚妄，俱行实理，这就是无妄。但是妄有两种，一种是人为地作假 再就是因为无知、愚而陷于妄诞。易卦偏重的大概是前一种情况。因为是无妄 所以不走正道就有灾眚。眚一指眼睛长白翳 影响视力，一指灾异、过错。这虽然是以无妄去要求的，但也使我们考虑到一层，即真正在绝对无妄的环境下，人文会不会丧失很多抗体呢？因为诚如古语说的 水至清则无鱼 人都是要有遮藏的 很多事情 无妄并没有多大的意义 而且无妄本身也极容易剥落 也很难做到。所以

这就要看无妄卦在当初包含着怎样的具体的人文情节。象曰：“天下雷行 物与无妄 先王以茂对时育万物。”无妄乾上震下，乾为天 震为雷 故曰天下雷行。上面一震慑施威，下面就不敢虚妄有假 所谓对时育物 其实包含着恩威并用的意思。这些都说明中国古代的社会结构极其简单 无非祭祀、治乱、刑政这些内容 所谓王者之事 民人只是被驱从。象曰：“无妄 刚自外来 而为主于内 动而健 刚中而应 大亨以正 天之命也 其匪正有眚 不利有攸往 无妄之往 何之矣 天命不祐 行矣哉。”

震为动 乾为健 由下往上 故云动而健也。正义说：“身既非正 在无妄之世 欲有所往 何所之适矣。”无妄这个卦好像是一个正面的卦，但是当殷之末世，为什么会有这样一个意思出现呢 其具体情况又是如何的呢 就一般道理来说 在无妄之世界，是否果真就对小人不利呢？正像彖辞中所说的，刚自外来，道德要求正是人类生活的外来之刚，是强行施加的一种东西。有人说不外铄 又谈何容易。实际的情况是 小人在君子国会表现得比谁都正义，而成为起主领作用的先锋人物，这一点是可以肯定的。所以理论上的无妄之世几乎没有什么意义。这就是说，人们只是顺应地选择某一社会的主流导向。当主流是向下滑落时，活跃的人就表现为无所不为；而当主趋向表现为上进时，小人也很容易有所不为。因此好与不好只是轻重表现方向不同，原理是一样的。

需

需卦云：“需 有孚 光亨贞吉 利涉大川。”需就是有所待的意思 既是须待之义 那么就是与条件有深切关系的了。象辞云：“云上于天 需 君子以饮食宴乐。”需卦坎上乾下 坎为水，乾为天 云雨都是水 所以说云上于天。云在天上 就等着变成

雨落下 有所待之义即包含在其中。关于观象取义一事 正义具体结合需卦谈了几种情况，可以帮助我们观察了解。正义云：“坎既为险 又为雨 今不言险雨者 此象不取险难之义也。故不会险也。雨是已下之物 不是须待之义 故不云雨也。不言天上有云 而言云上于天者 若是天上有云 无以见欲雨之义 故云云上于天 若言云上于天 是天之欲雨 待时而落 所以明需大惠将施 而盛德又亨 故君子于此之时以饮食宴乐。”这里列出了三种取义立义的讲究，足见观象设卦是反复参校拟议以后才拿出最后方案的，而且也只是个相对约定的结果。关于君子以饮食宴乐一义，大概还是就九五而说的。需卦九五爻说：“九五 需于酒食 贞吉。”象曰：“酒食贞吉 以中正也。”案九五处上居中 当人道之尊位 无所复需 上下无事 但须酒食宴乐而已。最有所需待的一反而为无所需，需卦很好地表现了反这一特点（反训也是人文的一大特点）。象神人无功，至需无需 这些都是很好的例子。但孔子一生是有所待的 他不会那样超脱。五爻常常为一卦之主，需卦九五就是说明。

彖曰：“需 须也 险在前也 刚健而不陷 其义不困穷矣，需有孚，光亨贞吉，位乎天位，以正中也，利涉大川，往有功也。”需卦坎上 坎为险 故云险在前也。凡上下左右前后内外等关系，都可以通过易卦上下体的位置关系来显示。这有一点象六合 无不周备。乾为健进 虽在险难之中 但能够奋发而不被陷滞 最终会脱离困境而致亨通 光大自我 这是必然的。易卦中表现自我性的还不少，需有可能是文王遭遇困境时最初的写照。正义中谈到易之体例说：“凡卦之为体 或直取象而为卦德者 或直取爻而为卦德者 或以兼象兼爻而为卦德者 此卦之例是也。”需卦大概属于第三种情况，在险中还能有为、不垮掉，最终能够济渡而有功就是必然的了

小畜

小畜卦云：“小畜 亨 密云不雨 自我西郊。”小有所畜 不能畜大 所以叫小畜 显然与大畜卦是相对而言的。密云不雨本身就畜象 云堆积在天上 雨下不下来 但云毕竟是轻薄的 如果是一头猪 显然不能停在天上 这些都意在说明小有所畜。象辞说：“风行天上 小畜 君子以懿文德。”小畜卦巽上乾下 巽为风 乾为天 所以说风行天上。自我西效大概是上古生活中具体的实事 我们可以虚以待之。案懿者美也 正义中提到两种义理取法的情况，一种是直接法卦象，另一种情况是要合于卦名及其命义。小畜卦象辞中所讲的内容就属于后一种。象辞总是说君子如何，可见易卦与一般人没有什么关系，至少文本关注上是这样。彖曰：“小畜 柔得位而上下应之曰小畜 健而巽 刚中而志行 乃亨 密云不雨 尚往也 自我西郊 施未行也。”可以注意的是 风和云是有区别的。云从龙、风从虎 风一吹云就散 但是下雨之前 常常是风云齐聚并至的 所以我们用不着拘泥。象义总是可以相转的。小畜卦只有六四一个阴爻 上下都是阳爻，所以诸阳都来应之，这本身也可以引伸出广泛的象征性。如果说仅仅是共畜此一阴 那么确实是小有所畜 是不大的。王弼解释小畜卦时有过比较长段的议论，这还是不多见的。他说：“夫能为雨者 阳上薄阴 阴能固之 然后蒸而为雨。雨之所以下不下来，是因为云层堆积还不到时候，云的堆积达到一定程度 肯定会变成雨落下来。从这一点来说 小有畜聚、畜积尚小是完全不错的。意思是这样安排。关于尚往未行也好理解 在雨下下来之前，云层还会不断堆厚，水汽还会不断上蒸，只有去的，没有来的，直到下雨为止。所以从盈亏损益这些方面来说，小畜肯定是不足的。乾为健，所以说健而巽，小畜之所以能亨，大概是它留有很多余地的缘故 所谓过则难补 不极犹可为 都

是这个道理。

井

井卦云：“井 改邑不改井 无丧无得 往来井井 汔至亦未繙井 羸其瓶 凶。”井是具体实物 所以井卦在实在的意义之外还有象征意义。因为井一旦打在哪个地方，以后就一直在那儿了 它能供养很多人 所以井天生有一种公共性。无论我们搬迁到哪座城市、哪个地方 都会有井等在那儿 有人居住生活的地方就有井。正义说：“井者物象之名也 古者穿地取水 以瓶引汲 谓之为井。此卦明君子修德养民 有常不变 终始无改 养物不穷 莫过乎井 故以修德之卦取譬名之井焉。”这已经说得十分清楚。井卦是一个很有意思的卦，因为它的正反两面都是恒定的。一口井无论怎样使用 在相当长的时期内 都是那么多水 不损也不益 不盈也不亏 不失也不得。而且常人一般都会自觉爱护它，保持井水的清洁好用，不论来来往往的人是否拥有这口井 与它有无关系、亲疏如何。但是从另一面说 井也有它的要求和特点。比如我们打水 如果桶快出井口时脱了 掉进井里 那么这跟完全没有打水一样。这说明凡事要终始恒一 前功尽弃很多时候与完全不做事事实结果与效果是一样的，而且从付出来说是负数倒赔。因此凡事一旦为之 就一定要做到底 否则损失会更大。当然 这与知道不对而马上调整、收手是不相混淆的。象辞说：“木上有水井 君子以劳民劝相。”井卦坎上巽下 巽为木 坎为水 打水的桶和引汲的辘轳以前都是用木头做的。井是供养的而非索取的 所以取义养民。彖曰：“巽乎水而上水 井 井养而不穷也 改邑不改井 乃以刚中也 汔至亦未繙井 未有功也 羸其瓶 是以凶也。”桶掉进井里 再不好也只那个程度 所以这就要从其事类也小 而取义也大去理解了。正义

说井德愈汲愈生 给养于人 无有穷已。井体有常 故能定居其所而不改变也。井为日用之物 而义理上也很丰富,《系辞》中说百姓日用而不知,我们从井卦观象取义似乎也能得到一些实例。

蹇

蹇卦云：“蹇 利西南 不利东北 利见大人 贞吉。”西南、东北是具体方位，可能还是与文王受困遭难、处于困境中有关。比如说 有一个起关键作用的人 使文王最终得脱 那么 利见大人就很说得通 当然也贞吉。蹇是险难的意思 蹇卦的内容是相当具体的。通常方位都是不一定的东西，南半球与北半球的情况就很有不同，那么方位与吉凶阴阳顺逆的配合也就会因地而异，这是十分显见的道理。但正义还是作了较为一般的解释 说：“西南 地也 东北 山也 以难之平 则难解 以难之山，则道穷。”这一解释 肯定与中国的地理相符。平地象征平易，山地象征险难 因为山的确是多险峻的。又说：“世道多难 率物以适平易，则蹇难可解，若入于险阻，则弥加拥塞，去就之宜，理须如此。”人当然没有入险阻之所的道理，蹇卦坎上艮下 坎为险 艮为止 险难在前 畏而不进 止步于阻碍 所以象辞说：“山上有水 蹇 君子以反身修德。”艮为山 坎为水 所以取自然之象为山上有水。陆绩说，水最终是会往下处流的，这寓含着自反之象，君子反身修德就是讲自反。自反是人文的基本性格 比如射礼所包含的义理 就直接与自反相扣。因为射箭无论中与不中 射者都只会向自身找原因 而不会怨怪他人，所以射礼是培养性德自我性的重要途径。当然，这里面也有独善其身的意识，不能因为独善其身的效用有限而就完全否定它 任何事情都有一个计算问题。

彖辞说：“蹇 难也 险在前也 见险而能止 知矣哉 蹇利西南 往得中也 不利东北 其道穷也 利见大人 往有功也 当位贞吉 以正邦也 蹇之时用大矣哉。”坎为险 艮为止 所以说见险而能止。坎在上 所以说险在前也。有险在前 所以为难。如果冒险而行 或罹其害。其实如果处在文王那种境况 也只能权且隐忍苟全，这在任何人都是很明白的道理，并不需要特别的智慧。以正邦也大概与文王归国以后才能得吉有关，因为只有回到了自己的邦国、领地 才能摆脱他人的羁缚。回到故国 大概是当初支撑文王精神不垮的信念。

咸

咸卦云：“咸 亨 利贞 取女吉。”咸就是感的意思，《系辞》说 寂然不动、感而遂通 感应是很关键的一义。先儒以咸卦为分界线 划分出上经与下经 多少也能说明咸卦的作用。男女相感应便有夫妇之伦 这是人伦之原 天地相感应便生万物，这是造化之本。所以感应与生成学说是扣在一起的。但天地并不一定是相感的，因为宇宙中发现众多生命的星球只有地球（就现在已知的）其他许多行星我们也可以视为地 而自然之象方面却是天地否的。所以宇宙中的合会是不容易的，宇宙以分为基则 名理以异为基则 礼法以别为基则 这样来看 咸卦就殊为难得了。既有的绝不就是当然的和经义的、容易的 人性日用不知 所以凡事也不知道珍惜。象辞说：“山上有泽 咸 君子以虚受人。”咸卦兑上艮下 兑为泽 艮为山 自然之象取山上有泽。那么人事之义如何拟定呢 水性下流 山体上承 相互感受 绝不遗弃 我们接待万物 也应该用这种感应的态度。长白山天池就是山上有泽之象。实际上，以虚受人与心虚理实是同义的。古人喜欢用照镜子做比方 说镜子不拒绝任何影像 但

照过之后也绝不留住什么，以此来形象说明物来顺应之义。平静的水泽也像一面大镜子，万象容受，宇宙之义也。我们可以对比一下，古代思想中一些关键的语词，如虚与无、虚受等，确能表明一种认同性格。因为虚才真正是至大无外的，围棋规则最简单，其立义在包，就是一例。彖辞说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨利贞取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”

男下女，是说应该男方先主动，这当然是古代的约定成俗，因为女方主动便有淫的嫌疑，现在当然不是这样了，因为性是两边的事，双方各须努力。古代的风俗，到了春季要男女合会，这是比较原始的情况，礼法森严以后大概要偏于正规。所以人文的进展在性事上烙下的印痕是非常重的。咸卦彖辞明确说到二气感应，这表明生成学说定位在元气观上是很古的事情。艮为止，兑为说（即悦），故曰止而说。正义云：“天地万物之情见于所感也。凡感之为道，不能感非类者也。故引取女以明同类之义也。同类而不相感应，以其各亢所处也。”天地万物皆以气类共相感应，故观其所感，而天地万物之情可见矣。”含生之属可能有情感，但无生之物只有情况。总之无论有生物还是无生物，它们统一都是气类，知道了这一层，天地宇宙的大体情况就把握住了。元气永远是一，所以华文化的宇宙观是至简的。

比

比卦曰：“比，吉。原筮，元永贞，无咎，不宁方来，后夫凶。”比有亲附于己的意思，在政治上，天下亲附于谁，直接关系到统绪权威的建立。所以与其说亲比，不如说归附更显得透彻一些。由此，比卦也应该是从事实效果去着重的一个卦，而不是人心

的想法。如果真有人亲附辅助自己 当然会有好处 从这里来说是吉。但是如果自己落后了 人众都去亲附了别人 效果就不好了 后夫凶就是说这个意思。显然 在日常生活中别人是否亲己关系并不很大 只要相安无事即可。因此 得众人亲、疏一定与政事相关。王者当然需要天下亲比于己，但是下面的人如果相互联络却有乱政之嫌，所以各个道理和说头，具体的讲究与要求是悬殊的。这就是情节的不同 须因人而异。在比卦之辞中我们同时看到了吉、凶这一前后对比 立说的权衡是一目了然的。彖辞说：“地上有水 比 先王以建万国 亲诸侯。”比卦坎上坤下 坎为水 坤为地 所以有地上有水之象。大地之上湖泊河流星罗棋布 润泽万物 很自然地形成、划分出许多区域 人类世界也是如此 会形成、划分出很多聚落境域 周礼说唯王建国诸事 本身也可视为比象。正像正义说的：“建万国、亲诸侯 非诸侯以下之所为 故特云先王也。建万国谓割土而封建之 新诸侯谓爵赏恩泽而亲友之 万国据其境域 故曰建也。”“地上有水犹域中有万国，自然之象与人事之象就是这样对应的，思路很清楚。封建大概是天子制时代、群邦共主时的情况 与帝制时代的情况有别。彖辞说‘比 吉也。比 辅也，下顺从也。原筮元永贞无咎 以刚中也。不宁方来 上下应也。后夫凶 其道穷也。’”

比卦原有群党相比的意思 害与利两种性质都是有的。人与人之间本来是容易结为朋党的，我们在《论语》中可以看到很多相关的论议。所谓远之则怨者 乃是人之性情之常。如果自绝于人众之外 被对方集团视为异己 便会造成一些伤害性。从这里来说，比卦是一个反映人际关系方面很森严的卦。与比相对的，在华文化中不乏孤独的生活态度与方式，比如一个人修道之类。这是反者道之动、相反而适相成的必然结果。总起来看 清静孤远的人生态度 品格上较相比的认同要高。只是处在

这个世界上 如果一味自我 引起他人的忌讳 与自己对立 那么道穷之日也就不远了。所以须有效地保护自己，这倒不是说众叛亲离 而是因为很多时候 自己想独处也是会得罪人的。正史中很多险恶的例子 比象繁多。关于不宁方来一义 正义是说以自己的沉稳安定别人，因自己而使人众安稳。于是人们便都来环绕在他周围。这就好像冬天有一堆火，人们自然会围拢到跟前去。案比卦只有九五一个阳爻，上下都是阴爻，一阳五阴，有主心骨之象。五又是居上之尊位 所以比卦是很形象的。文革好像是比象。

颐

颐卦曰：“颐 贞吉 观颐 自求口实。”颐就是养的意思 口中之实大概与食物有关，因为没有比饮食更原始的养了。正义说 朵颐者 嚼也 就能形象地说明颐义。象辞说：“山下有雷，颐 君子以慎言语 节饮食。”颐卦艮上震下 艮为山 震为雷，所以自然之象取山下有雷。它的人事之义是怎样导引的呢？正义说：“山止于上 雷动于下 颐之为用 下动上止 故曰山下有雷 颐。”人们说话与吃东西咀嚼 都是下颌动 上颌是不动的。因为上面的骨头结为一个整体，从骨骼结构上来说，下颌骨才是活动的。所以颐卦很鲜明地展示、表现了作易的一些基本规则 比如近取诸身 远取诸物。从人体方面来说 上颌不动 上颌以上好象山之象 下颌动是发动之象。人体小而山体大 艮与震的关系 分殊到人体就是上下颌关系 这属于近取诸身 分殊到自然界就是山下有雷 这属于远取诸物 但理象却是一贯的。这种波纹年轮似的大小应称关系 与名学中的共别关系 等等 联观起来，我们就可以清楚看到华文化及其学术思维的类分殊禀性 这与我们以前讲过的辐射共轭都是相合一贯的。俗话说 病

从口入 祸从口出 所以颐卦强调慎言语、节饮食 都与口象有关系。前面说的口实 从虚的一面看还应包括言语在内 口实与口象有一层很直接的关系。颐卦是一个信息很丰富的卦。

彖辞说：“颐 贞吉 养正则吉也 观颐 观其所养也 自求口实 观其自养也 天地养万物 圣人养贤以及万民 颐之时大矣哉。”颐卦取象 是否直接取口象即可 而不必绕道山雷等自然之象呢 实际上 易卦无论取什么象 都是全息的 说出来只是表述上的事情。自然与人事也只是两个不同的分殊域罢了。颐卦与噬嗑卦都是与口象有直接关系的卦 慎言节食不仅有明哲周密的意思 同时也包括少事无为的意思。案颐卦养之义 包含或者说列举了 三层意思 象波纹一样地推开去。从自身方面说 为养身 从政治方面说 为养贤人、养万民 从自然方面说，为养万物。养万物的是天地，正义中所说主要集中在前两面，实际上还应该包括第三种情况在内。大概取卦也是随需要而定，因为卦本来是包举至广的，所以并不拘泥于形式上的完整。正义曰：“其养正之言 乃兼二义，一者养此贤人 是其养正 故下云圣人养贤 以及万民 二者谓养身得正 故象云慎言语、节饮食 以此言之 则养正之文兼养贤及自养之义也。”若所养是贤 及自养有节 则是其德盛也 若所养非贤 及自养乖度 则其德恶也 此卦之意 欲使所养得也 不欲所养失也。”因为颐养之义直接 所以说更无余意。通过颐卦 华文化中政治与养生的关系就展示得很直观。像董仲舒结合人体养生去讲国家政治治理 这种思路是自古就有的。所以国家有病 不一定要用药物 而在于调理。

坎

坎卦曰：“习坎 有孚 维心亨 行有尚。”坎者险陷之名 唯

习于险难 乃可以不为险所陷而出险矣。老子说 是以圣人尤难之 故终无难矣 就是对习坎之义最好的辅助说明。习字在这里有关键意义 它表达人对坎陷的态度 所谓唯心亨者 身在艰难困顿中 唯有自己的精神是不灭、不倒的 只有精神支撑。在坎卦、蹇卦等主艰难的卦中 最可为的是人的对待。正义说：“刚正在内 有孚者也 阳不外发 而在乎内心亨者也。”医理说心属火 也是阳在内之象。坎中满 中爻为阳爻 所以说刚正在内，取卦就如我们前面说过的辐射共轂那样。由于内有信心，所以行必有得，这样来看，坎卦反而是成就之卦。反映到民间智慧，就是常说的 上天令一个人蒙受艰难困苦 这是要成全他。象辞说：“水洊至 习坎 君子以常德行 习教事。”洊大概就是水弥盈满注的意思 因为水性就下 海最低 所以百川归海。而且水本身是不畏艰险的 好比险峻的峡谷 如果中间注满了水 也就无所谓险峻、而还归平易了 人可以在里面优游行船 涉度随心，所以上善若水不是白说的，因为水可以随顺曲应一切而不割。正义说 习于坎然后乃能不以险难为困 习其政教之事 这是对坎最大处的总结。



彖曰：“习坎 重险也 水流而不盈 行险而不失其信 维心亨 乃以刚中也 行有尚 往有功也 天险不可升也 地险山川丘陵也，王公设险以守其国，险之时用大矣哉。”案坎卦坎上坎下 重叠之象。坎为水、为险 人事之象取设险用险。险难重重，天险、地险、人为设险。孟子讲天时地利人和 也是按天地人之

对应关系去说。地利显然与地险相应，像域防则属于人为设险。所以从险之顺逆两面看，自己遭遇险难是因为别人，有时候如纣囚禁文王。而自己营造险困也会妨碍别人，所以在这个世界上常人离不开两种命运：不是作恶就是受难，唯有坎陷本身才是中性的。

中孚

中孚卦曰：“中孚，豚鱼吉，利涉大川，利贞。”中孚就是中意的意思，信发于中谓之“中孚”。猪是微贱的动物，鱼是隐蔽的动物，连猪和鱼都蒙被了诚信，可见这诚信到了什么程度。使人信服是不容易的，让诚信光被万物就更不用说，有这样的诚信，还有什么事不能做呢？所以说利涉大川。我们要问的是，把中孚卦安排在最靠后，说明了什么呢？老子在结束自己的讲说时，说到信言与美言，旨在强调坏学说对人文生活的切实破坏作用。秦国变法，取信道以示国人，不论道德上如何评价，国家效率确实是提高了，卒以并天下而有之，这可见信本身就是实在的事功，作为道德还在其次。因此，不能尽知信之利者，也不能知失信之害。知行永远是合一的，我们很难找出不对应的知与行。所以不道德的本质还是愚，理学中很有抱住这个意思去讲的。象辞说：“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死。”中孚卦巽上兑下，巽为风，兑为泽，所以有泽上有风的自然观象取定。因为风在水面上吹送，肯定是顺达周到的，所以引伸到人事上，就寓义诚信流布之广。天下既然多信，那么刑狱也就应取恕道，所谓刑罚世轻世重。正义说：“中信之世，必非故犯，过失为辜，情在可恕，故君子以议其过失之狱，缓捨当死之刑也。”

彖辞说：“中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚，乃化邦也，豚鱼吉，信及豚鱼也，利涉大川，乘木舟虚也，中孚以利贞，乃应

乎天也。”中孚卦三爻四爻都为阴，处在卦的正中间，所以说柔在内。二爻五爻都为阳爻，当人道中位，所以说刚得中。兑为说，所以说说而巽。信乃化邦，秦国变法正是一个极好的例子，印证了此说。案中孕卦柔在内而中虚，从物象上观之，与舟船大概是道理上相对应的。因为船中间空才好载物，漂浮于水上，能够济渡，正像老子说的，有之以为利，无之以为用。关于中孚以利贞，乃应乎天也一义如何理会呢？这是否有美化道德的意向呢——以天说之，实际上这里面是包含实义的，所谓人算不如天算，作伪终日费精劳神，生命不能安泰，还是一个必败的结果。纵使得到，也十分有限。因此稍微计算一下，就知道不信是明显划不来的。所以诚信不是道德，而是本质。充其量，智只可能用三分，用到七分就很危险，用过八分，没有不败的。所以无为也是一种智识的明达态度。

遁

遁卦云：“遁，亨，小利贞。”遁其实就是逃跑的意思，正义说遁者隐退逃避之名，是比较雅驯的说法。如果用小人道长，君子道消那样的思路去解释遁，显然有正面自居独占之嫌，因为易道无亲，本来是一阴一阳的。阴阳之道自在自有，并不亲善正义道德，它只是中性的运化事实。正义说正道亦未全灭，故曰小利贞。这是偏于君子一边的解释，其实遁者岂止君子，小人亦善遁，凡事只是一种说法。道家曰泯绝是非，因为人事无是非，只有离合变化，所以古人更多地取谋略的态度，而不是道德的态度。比如三十六计，走为上计，正是典型的遁象。像两万五千里长征就是走为上计的典范例子，走出了人类军事史上的奇迹，无此一走，绝不能成就事业。由此亦可见兵学无非阴阳之道，剿尽杀绝那样的阳亢思路很多时候是违反易道的。象辞说：“天

下有山 遁 君子以远小人 不恶而言。”遁卦乾上艮下 乾为天 艮为山 故自然之象为天下有山。因为天性高远 不受于逼，自在地遁到一边 正好有象征性。而山为大地之最高者 其势上逼于天，但理所当然地，天是无法逼迫尽的，所以就遁卦来说，凌逼这一阳动是注定徒劳无谓的。喜马拉雅山的隆起，便是山势上升之象 属自然实象。彖辞说：“遯亨 遯而亨也 刚当位而应 与时行也 小利贞 浸而长也 遯之时义大矣哉。”逃避本为远害 所以说亨、小利贞也。正义云：“叹美遁德相时度宜 避世而遁 自非大人照几 不能如此 其义甚大 故云大矣哉。”关于易之进退之道，把握得当也是不容易的，这是从实际操作来说，不是从空的理论上说。像遁卦 道理上并无多少余义 主要是一种实用的办法。所以说易是用来使用的 不是说的对象。乾卦讲到遁世无闷 是一种道德修为呢 还是神几照察呢 遁世确实成了一种生活方式 但它的来源却不是宗教的 而是谋略的、兵学的、易道的、包括医学养生、山水赏美的。结果与来源之间的两点一线，伏下了很多几微的人文真相，这是我们要注意搜索的。

大畜

大畜卦云：“大畜 利贞 不家食 吉 利涉大川。”大畜卦就是讲大大地畜聚 与小畜相对。但大畜还有另一层象义 就是所畜本身也很大。象曰：“天在山中 大畜 君子以多识前言往行。以畜其德。”大畜艮上乾下 乾为天 艮为山。山在外 天在内，故曰天在山中。因为凡有山者中必有空 有空即为天。畜德于身即为大畜象 犹畜天于山 德大身小 小中畜大即应大畜义。以此类推 如道在器中 理在物中 性在心中 形上在形下中 实在名中 类在事中 等等 皆为大畜之象。易在卦中、人文在书中也是如此。以道大、理大、性大、易大之故 举一反三是不难的。我

们今天看到的前代思想、经史之类 都属于前言往行的范围 多识于身，也是大畜之象。所以大畜卦是各卦中意义与作用很重要的一个卦 它对人文可以起一些关键提摄的作用。彖曰：“大畜 刚健笃实辉光 日新其德 刚上而尚贤 能止健 大正也 不家食吉 养贤也 利涉大川 应乎天也。”刚健谓乾 乾体刚性健 所以说刚健。笃实谓艮 山体结实、实在 静止恒定 所以说笃实 本来就是厚重之象。既然是大大地畜聚 肯定也能不断堆积 在性德上即表现为能够日日增新 不有回缩。大学也讲德与新 讲善 文面上也能反映出经典中各个义理之间的的关系。不家食是说蓄养贤人 唯有贤人得到供养 才能辅佐自己 为己所用，这显然是王者的必要手段。不在家自食大概就是不在家里（家乡）自己谋生的意思，从这里我们可以想见上古生活中很多人是怎样脱离民间在野的社会底层生存而跻身上层的。正如汉主父偃讲的 生不五鼎食 死即五鼎烹。直到清代游幕 仍然是不家食之蓄象。当然不家食为人事之象 先秦养士之风 大会宾客，应该说不合礼法的，虽然都为畜象。我们应该注意的，还是大畜的一般义。通过大畜卦这样的实例，我们完全可以说，人文史都可以归约为一定的卦符标示出来，包括每一件事，就象《系辞》中提到的那些系列一样。比如对人类历史中的宗教之象，我们就可以用一个符号去显示。

师

师卦云：“师贞 丈人 吉 无咎。”我们常说兴师动众 师卦确实与此有关。但是行师必须贞正，即使无功，也要务求无过，因为师旅之事都是有风险的。中国历史上有许多知兵之将，各有专长 特点鲜明 作战艺术极高。很多时候 常常因为一两个关键人物而国家得以存续。丈人指能够当大事、主领的人物 庄

严无畏。比如汉代的周亚夫 帐外不论闹成什么样子 就是坚卧不起，结果不一会军中自行安静了。所以古人治军各人都有自己的一套，都能产生实际效果。兵学说，善出奇者不绝如江河，可见师必然是与谋略相扣的。象辞说：“地中有水 师 君子以容民畜众。”兵道也是易道的一种 所以出奇可以如江河 因为变化之妙是无穷尽的。师卦坤上坎下 坤为地 坎为水 故曰地中有水。从师卦我们完全容易理解为什么华文化中谋略那么发达 其实老子之学用活了就是现成的兵道 而且从理论上说 较之孙子兵法更有一般的高度。大地上畜积了很多水，象征着容畜人众。古语说 人至察则无徒 可知畜众是只把握大处的 班超总督新疆就是用的这种办法。彖曰：“师 众也贞 正也 能以众正 可以王矣 刚中而应 行险而顺 以此毒天下 而民从之，吉又何咎矣。”

坤为顺 坎为险 故曰行险而顺。毒犹役也，看来一切手段原都是为了役使天下。农民与军人总有一种直接的转替关系，像秦推行耕战，后来民间说耕读传家，读与战无非作了文与武的移交。因为统一帝国以后 打天下变成了治天下 所以由耕战而耕读是顺理成章 自然而必然的 但理构完全一样。因此 从师卦也说明了一点，就是中国的本质就是农民，所谓中央土皇帝、天子、国君这些又是什么呢 所谓皇帝 就是最大的农民 也就是中华大农王。环绕农民而展开的是牧民、渔民、山民等等，这构成了人文群集的基本性质。剩余出来的农民发展成市民，但市民与农民仍有本质的联系，尤其是思维习性上。军队强调的是纪律 贞正就指纪律。但是无论军人还是民人 都无例外地是群众，所以如何占有控制人众，便成为农国的主导意识。

萃

萃卦云：“萃，亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞，用大牲，吉，利有攸往。”很显然，萃是讲荟萃聚集的卦。比如我们说集大成，这也是萃象。易卦系统中，有不少都是讲人众如何归向于我的，由此亦可见当时文王与纣争得如何厉害，文王心里期待着什么是不言自明的，这更可见易的实录性质。人众聚向于我，神保佑于我，何往而不利，王假有庙、用大牲，都与神事有关。象曰：“泽上于地，萃，君子以除戎器，戒不虞。”除戎器如何理解呢？正义解释为除者治也。事实是，灭纣以前会扩军备战，灭纣以后会不会收天下之兵以防作乱呢？就像秦灭六国之后，收天下之兵铸金人十二，也可算萃象。这是从人事上作两边的考虑。关于自然之象，萃卦兑上坤下，兑为泽，坤为地，泽上于地之象。彖辞曰：“萃，聚也，顺以说，刚中而应，故聚也。王假有庙，致孝享也，利见大人亨，聚以正也，用大牲吉，利有攸往，顺天命也，观其所聚，而天地万物之情可见矣。”

坤为顺，兑为说，故曰顺经说。通常说刚中，概都与二、五阳道有关。祭祀的时候，大概也是萃聚可观之时。从经常的卦与祭的直接关系，我们也可想见古代人的生活内容。所谓方以类聚，通过物的群聚（包括人在内）我们便能把握万物的情况。比如考察一个地方的植物分布与组成，我们就可以知道这一地区的生态；通过观测宇宙中的群星、星系、星云、尘埃杂质等等，我们就能了解宇宙的大体情况，心中基本有数。孔子说入乡随俗，到一个地方先是观察，摸清有哪些忌讳讲究、它的禁区，然后就能对该人群生活的性质、禀赋及特征明彻地了解，减少伤害性。这些都是观聚知情的好例子。学会对风俗的尊重，在常人是一个艰苦的过程。所以这个世界的的不完美，首先在于各异的性质萃聚在一起，因而不免冲突磕碰。所以如果用性质论来看是与非，

评判就不是那么简单绝对了。也就是说 可能只有性质 只有同异 而没有是非 无所谓是非。所谓是非 只是同异的表现。用萃聚的观念天地中的一切都是中性平列的。看到了这一本质，可能就只有欲望，而没有愤怒了。

姤

姤卦云：“女壮 勿用取女。”姤是讲男女遇合的 易卦中讲到女的如家人卦、咸卦等等 或云利女贞 或云取女吉 对女性的要求简言之就是须贞正。各卦放在一起比较就很明显，姤卦对男女遇合之事是很保守的。所谓遇合，其名较感应就明显滥一些。姤卦六爻一阴五阳，象征着一个女人五个男人，这样的女人是不能娶的 因为不安稳、不稳妥。象辞说：“天下有风，姤 后以施命诰四方。”此处说遇义 与上面男女之事似乎有了一些区别。因为姤卦乾上巽下 乾为天 巽为风 风行天下 无物不遇，所以为遇象。尤其是风一吹草就倒向一边，更能象征王者高高在上，一颁布什么政令 天下就得跟着动 所以风在华文化中有着特别的意义。我们看历史中的国人，真就如一颗颗的小草相似，要么是顺民，要么就是暴民，做什么事都是一窝蜂 没有自决性。没有自决意识便只能跟随 风在上 草在下 只能如此 所以草民一词是很形象的。从女壮到命诰 易之善转是显而易见的。彖辞说：“姤 遇也 柔遇刚也 勿用取女 不可与长也 天地相遇 品物咸章也 刚遇中正 天下大行也 姤之时义大矣哉。”

从象上来说，世界上确有一妻多夫的婚俗，直到近现代还保留，只是此婚俗罕见于中土罢了，这也说明易不限于中土日用生活的事实 可以算有趣的补充。正义说：“故遇辞非美 就卦而取 遂言遇 不可用 是勿用取女也 故孔子更就天地叹美

遇之为义不可废也 天地若各亢所处 不相相遇 则万品庶物无由彰显 必须二气相遇 乃是化生 故曰天地相遇 品物咸章。”其实这后面是有隐情的。孔子的父母野合而生他，所以孔子的出身很可怜。后来孔子给父母合葬很费了一些周折，他在出外周游列国前给父母修墓 遇雨冲坏了 这些都是不祥之象。所以孔子一生有很多不顺的事，他就遇字作特意的解释，乃是人情之常（如果正义所说是真的，多半情况如实）。正像注疏中讲的 有意谓者是也。实际上 性事是不可说的 虽然它是实有的事实。

剥

剥卦曰：“剥 不利有攸往。”剥卦就是讲剥落 是意义深刻的一个卦。阴往上长 剥落阳刚 只剩最上面一个阳爻 就是剥尽 这时候是不能有所往的。象曰：“山附于地 剥 上以厚下安宅。”剥卦艮上坤下 艮为山 坤为地 故曰山附于地。山本来是高峻的 但是不断剥落 也会变为平地。象正史中经常记载一些山崩的情况 正义说剥从下起 务必安下 古人的忌讳也是有一贯的套路的。山体可剥 足见剥之难遏。朱子说山河大地陷了理还在 就说明形而下是会不断剥掉 剥尽的 但形而上、理是无法剥去的 为剥象中典型一例。剥虽然简单 但其义余地大 有广阔空间。可以说 一部人文史就是一幅剥象 它是在不断新旧迁移中完成交接的。从治学方面来说 剥也是一种根本的方法，凡经不起剥的 最终很难稳固 而被人为非理剥掉 但事实上经得住检验的则必然回复。所以人文是有巨大反复的。像损益、剥复这些卦都应属于对卦，就是成组配对的，它们的义象也必须联观。彖辞云：“剥 剥也 柔变刚也 不利有攸往 小人长也，顺而止之 观象也 君子尚消息盈虚 天行也。”

坤为顺 艮为止 故曰顺而止之。观象是什么意思呢 正义解释得非常具体 是说唯望君上形象、量其颜色而止也。观其颜色形象者，完全是看君上的脸色行事，这在人文生活中是肯定的。因为不仅政治上，即使日常生活中人与人之间也是看脸色行事的，因为人与人之间的关系本质就是强弱，没有其他可能。由于这一本质，我们对政治就很难作空的指责（人性为政治挡了麻烦）。但是观象不会只是这样简单的，因为如果人类生活只是看看脸色的问题 情况还算是好的。老子说 大道废 有仁义 智慧出 有大伪 六亲不和 有孝慈 国家昏乱 有忠臣。这才是真正的剥象。所以道德正义 本身是人文剥落的结果。所以性善学说也是人文历史中的剥象，理在也是剥象。反者道之动与剥理也是相顺的 从这一点来说 道德学的发达 必须由不道德去推动 这就是阴阳。中国的历史道德学最发达 这正是因为它的历史最无德，春秋就是最好的说明。所以华文化的根本问题，不发生在知识学问，而在性德。

巽

巽卦曰：“巽 小亨 利有攸往 利见大人。”巽就是顺的意思 巽卦上下皆顺 所以能够亨通、利有所往。重巽之卦 其主要立义在上下不相违逆 君唱臣和 命令可行。之所以说小亨是不奇怪的 它很能反映人文的心态。即有大的困难时 可能反而能成就洪业 大大地亨通 太顺了 可能亨通反而小 逼发不出巨大的潜能。能够行教令的当然都是像人君一类的大人物，所以说利见大人。既然讲到上下顺从，大人肯定是那上面的。彖辞说：“随风 巽 君子以申命行事。”人君法象自然 故有象曰这一专栏 这说明周易是政书。巽卦巽上巽下 巽为风 取两风相随而言。彖辞云：“重巽以申命 刚巽乎中正而志行 柔皆顺乎

刚 是以小亨 利有攸往 利见大人。’正义说：“褚氏云 夫献可替否 其道乃弘。柔皆顺刚 非大通之道。所以文王系小亨之辞，孔子致皆顺之释。”巽与坤都含顺义 但两卦却明显不同。坤是一种潜在的生长 也是至健的。巽是上下顺从的意思 而且看不到多少余义。既然解释中说到小亨是文王的意思，可见卦与具体人物的命运及验证是有关系的。从巽卦不象剥卦等卦那样有深切的义涵也能看到，顺本身或许可以作为逆境中的人的向往，但真正的顺也是平淡乏味的。

旅

旅卦云：“旅 小亨 旅贞吉。”旅者客寄羈旅之称 仅求苟存 所以即使亨通也只是小亨。而且自己要格外注意 否则又更多一些麻烦和意外 所以利在贞正、乃得吉利。《左传》庄公二十二年载：“春 陈人杀其大子御寇 陈公子完与颀孙奔齐 颀孙自齐来奔 齐侯使敬仲为卿 辞曰 羈旅之臣 幸若获宥 及于宽政 赦其不闲于教训 而免于罪戾 弛于负担 君之惠也 所获多矣 敢辱高位 以速官谤 请以死告。诗云 翘翘车乘 招我以弓 岂不欲往 畏我友朋。”这是旅象中一个很好的例子。象曰：“山上有火 旅 君子以明慎用刑 而不留狱。”旅卦离上艮下，离为火 艮为山 故曰山上有火。山上起火烧掉草木 火势是不会停留的 不断往前推进、运行 所以旅义包含其中。放到刑学上来说 所谓旅行者 就是不要有案件积压 要静止明察、慎用刑。因为艮止含有静的意思 人不安静是容易昏乱的。断狱尤其要求冷静。彖辞说：“旅小亨 柔得中乎外而顺乎刚 止而丽乎明 是以小亨旅贞吉也。旅之时义大矣哉。”

艮为止 离为丽、为明 故曰止而丽乎明。旅是移动之卦 因而物失去了其本来所居之所。所以这时候物都有重新附著、依

附的愿望 希求稳定。抓住这个时机给人以安稳 便可以聚来人众 大大有为。由此亦可见 人心与人之际遇 在华文化中本身也是作为一种机会来认识的 即所谓几者。事物转替之际 这是最具挑战的时刻。实际上，所的习性一直深刻地影响着国人的生活 比如说二十世纪的单位 就是物之所。单位即是所象。人常说离开了单位怎么活，充分反映了物失其所，迁移客寄而重望有所归的时代征候。所以现下的中国，正当旅象，正处旅卦。易道流行 通乎古今者也。与时俱进 旅之时义大矣哉。形态之旅 人文旅之大者也。但下一卦为何 则序卦亦不知也。此为易之象 如果国人同占 肯定会有一卦中验 这是可以用概率算出来的。

泰

泰卦曰：“泰 小往大来 吉亨。”泰大概就是一切通泰的意思 亨通吉利 但是没有说元利贞 因为通泰以后往往容易失去节度尺寸 所以只讲到亨为止。案泰卦下面三个阳爻 象征着阳长 上面三个阴爻 标示着阴去 小往大来就是指阴阳的推移而说。象曰：“天地交 泰 后以财成天地之道 辅相天地之宜 以左右民。”后 君也。人类所能获得的硬财富 超不出地球所能供给的范围。像正义中讲的，扬州其贡宜稻麦，雍州其贡宜黍稷 古代的征收制度是灵活随宜的 要依地产而定。如果不这样操作 天下的治理就会多损害 人为地增加一些困难。彖辞说：“泰 小往大来吉亨 则是天地交而万物通也 上下交而其志同也 内阳而外阴 内健而外顺 内君子而外小人 君子道长 小人道消也。”这一段叙说 其实就是一串整齐的分殊连珠 小往大来、天地交万物通、上下交其志同、君臣和志意顺、内阳外阴、内健外顺、内君子外小人、坤上乾下、内乾外坤、君子道长小人道

消……卦符与法象名义之间，最直接的就是本着一种共别关系，所以一个卦就是一个独立的聚类之方。所以人类的取义是无穷的，而每一个具体的事物都是一个一般集。所以我们在取的时候要注意失根（就象数学中的情况）。如果把“失根一般”夸大为某种学理上的高度，那显然是不恰当的。因为这些缘故，所以我们只视一般与具体为一组阴阳，绝无重要次要之分。这是思维上的正名。

观

观卦云：“观 盥而不荐 有孚颙若。”从辞的内容看 观卦首先是就观礼而说的。祭祀之礼一派庄严盛大的样子，众人都肃然起敬。其实观礼只要看看它是否敬就够了，至于具体的行礼的细节倒还在其次。关于盥而不荐有歧出的解说。有的解释盥为将祭而洁手 就是把手洗干净。有的说是把酒浇在地上 典籍中的这些具体内容，非常感性直观的部分是很容易出现误差的。荐有的解说为奉酒食以祭 有的解释为向神献牲 这些我们都存而观之，总之大的道理不错就行了。也只能这样。象曰：“风行地上 观 先王以省方观民设教。”观卦巽上坤下 巽为风 坤为地 自然之象为风行地上。老子说 圣人无常心 以百姓心为心 王者风化天下 欲使人归己 也必须照顾迁就民性 否则就长久不了 所以用强制办法掌国是行不通的。省方、观民、设教三者一体 都指向同一个意思。象曰：“大观在上 顺而巽，中正以观天下 观盥而不荐 有孚颙若 上观而化也 观天之神道 而四时不忒 圣人以神道设教 而天下服矣。”

明王夫之自述说他研易是从观开始的 这显然寓含观人文、家、国、兴、衰的意思。大观在上一语很有提要作用。观应该是最能直表易道的一个卦 所谓仰观象于天 俯察法于地 远取诸物，

近取诸身 自然垂范 皆为观道。风行地上 浏览之象。其实易虽然关乎王事 如观神设教等 但其来源 可能也脱离不了群体民间生活的经验的支撑。比如易常说的龙，现在民间还有龙抬头等形象、经验的说法。上古生活与现代肯定是接通的。正义说：“天既不言而行，不为而成，圣人法则天之神道本身自行善垂化于人 不假言语教戒 不须威刑恐逼 在下自然观化服从 故云天下服矣。”天下服从道教 似乎太理想了一点。教经常被混淆于宗教，这说明华文化在现代达意上已有很大问题了。

家人

家人卦说：“家人 利女贞。”家人卦自然是与齐家有关系的 正如正义说的 家人之义 各自修一家之道 不能知家外他人之事也。按照中国的阴阳观 男主外、女主内 女性在家政中有重要承负。正像经典中讲的 女子合乎德行规范 可以参与宗庙祭祀。所以利女贞一说 表明家人卦重心在女不在男。象曰：“风自火出 家人 君子以言有物 而行有恒。”家人卦巽上离下 离为火 巽为风 巽在离外 是风从火出之象。火还复生风，内外相成 有似家人之义 而且居家过活离不开灶 灶有风箱，本身也是日用人事之象。正家当然要从近小做起，所以特别要强调言行的合度。彖辞说：“家人 女正位乎内 男正位乎外 男女正 天地之大义也 家人有严君焉 父母之谓也 父父 子子，兄兄 弟弟 夫夫 妇妇 而家道正 正家而天下定矣。”这里所讲的正好与《论语》相应。案古代自天子至于庶人 普遍有一夫多妻的成俗。对平民来说 只要经济能力允许 大概也不限于只能娶一个老婆。所以中国古代的男女夫妇伦理，是重实际而不重好看的。据说文王有子百人 妻妾必定众多。文王活了九十几岁 这些都完全可能。就是在当代世界 也能找到很多辅助说明

的例子。家人卦是一个简单直截的卦，并没有多少可说的。《诗经》中有很多篇是讲男女之事的，大概可以补充家人卦。

明夷

明夷卦云：“明夷 利艰贞。”明夷为日入地中之象，是典型的艰难之世的代名词。明朝亡国，就是一个很著名的明夷之象。正义说：“闇主在上，明臣在下，这都还不是最坏的。当然，文王受商纣的挤压，要算一个明夷之象了。象辞说：‘明入地中，明夷，君子以莅众，用晦而明。’明夷卦坤上离下，坤为地，离为火，故曰明入地中。象辞所说，正是老子讲的以智治国国之贼的意思，所谓其政闷闷，其民淳淳，明为阳道，晦为阴道，内藏精明，外示浑厚，苛察之政是很危险的，因为它培养民性的刁滑机巧，很难持续长久。按照为学日益、为道日损的常则，在政道上越是繁密复杂的，越说明在政治上的不学。好比房舍林立，就容易打巷战。地面空旷，便无遮无拦，不易隐藏。所以规章越多，国人越容易钻空子，光秃秃、滑溜溜反而挂不上，人心老实，凭本事实干，生活，习惯也就好了。我们可以发现政治史上的一条规律，就是创国之初，其政较简，亡国之前，其政最繁。加速的复杂化，伴随着生成灭亡的进程，绝无例外。好比吸毒的人，最开始一点毒品足矣，到最后多大的量都不够。彖曰：‘明入地中，明夷，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之，利艰贞，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。’”

我们常说的韬光养晦就是明夷之象。正义曰：“内怀文明之德，抚教六州，外执柔顺之能，三分事纣，以此蒙犯大难，身得保全，惟文王能用之。”殷祚将倾，而能自正其志，不为邪干，惟箕子能用之。”文王与箕子皆当殷末之险困，但两个人的感受是完全不同的，他们正好是阴阳一对。箕子作为宗室成员，内

心完全是痛苦。而文王日思怎样脱险 仅仅是忧患。明夷卦明言殷末具体人物及实事 性质上可以看作与《尚书》各篇相类。黄宗羲写《明夷待访录》，身历明末亡国，又著述宋元明儒学案，是近代史中十分典型的明夷之象。

兑

兑卦云：“兑 亨 利贞。”兑卦讲说的就是“令人愉快”的意思 因为兑为泽 大泽润生万物 令生物愉悦。引伸到人事 其义即为施惠于民人 令万民愉悦。但是取悦于人 容易流于讨好阿谀，所以必须贞正，否则便不能长久亨通，因此说兑亨利贞。象辞说：“丽泽 兑 君子以朋友讲习。”兑卦上下体皆为兑 兑为泽 两泽相连 所以有丽泽的观象。泽本来是润物的 泽与泽相连 润泽愉悦之盛。它象征着人事上的以道义切磋 以道义愉悦润泽人当然是高上的事，所以朋友讲习完全可与丽泽相配。正义说同门曰朋、同志曰友，《论语》等经典中多处讲到朋 可见朋是考查儒者组织意识的一把钥匙。彖曰：“兑 说也 刚中而柔外 说以利贞 是以顺乎天而应乎人 说以先民 民忘其劳，说以犯难 民忘其死 说之大 民劝矣哉。”说违刚则谄 刚违说则暴 以说劝民 完全是一种高明的手段。史家说秦轻民力 便是反说道之暴象。我们在兑卦中看到 从硬的方面说 是涉及怎样调动民力这样事功的事情；从软的方面说，又是朋友以道义相悦切磋这样的事。大概人与人之间的为切磋，自己一个人的为琢磨 都跟玉有关系。所谓顺天是说不要以人算代替天算 自己跟自己为难。因为华文化认为上天不为难人，为难人的是人自己。应人就是以百姓心为心 而圣人无常心 所以圣人不仁才合于道，因为可以仁爱则非常道。现在人说不要想着做什么好事，要提醒自己别干什么坏事，也是此义。所以说以情待天下、

天下之贼，危害这个世界的全是好思想，而事实是唯有低调才可用。由此，如何用悦就是一目了然的了。民众、公众、喜好什么的禀性，决定他们的命运。

贲

贲卦曰：“贲亨，小利有攸往。”贲就是文饰的意思，但仅靠文饰是不能成就大事的，虽然不会有大的凶咎，所以说小利有所往，亨。象曰：“山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。”贲卦艮上离下，艮为山，离为火，所以自然取象为山下有火。但我们的直接反应是山下有火，如果是大火烧山之象，那么山就会尽毁，林木都不能保全。但是正义不是这样去观看，解释说：“山下有火，贲者，欲见火上照山，有光明文饰也。又取山含火之光明，象君子内含文明以理庶政。”将山下火的险情完全转向正面意思了。无敢折狱是说勿得直用果敢折断讼狱，这大概是儒者的用刑观，因为从现实来说，即以汉武帝一朝代论之，以严酷手段断狱的酷吏就不少。贲卦讲人文文饰，这种社会却是不易达成的。彖辞说：“贲亨，柔来而文刚，故亨；分刚上而文柔，故小利有攸往；天文也，文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”

正义明言诗书礼乐属于人文，而天文则是最富于阴阳变化而直接示人阴阳性的。关于刚柔之义的解释，正义着重从二爻与上爻的关系入手论之，相较于别卦这种情况是比较少见的。贲既为文饰之卦，则人文方面的涵义是不难理解的。需要说明的是天文方面，它关乎人类未来的远景。据上个世纪观测的结果，宇宙还在向外膨胀，总的趋势是这样。结合各种数据和细节，有人提出大爆炸的假说。如果事实真是向这些方面靠近，那么能够说明什么呢？我们知道古人有大一小一的论题，本身是

一组阴阳。也就是说 按照静极而动、动极而静的道理 小一在极度的挤压下 向外爆炸，一直膨胀到大一的极限 然后开始回缩、塌缩 直到压缩成小一 于是下一轮的爆炸、膨胀、塌缩又开始 就这样反复来回地循环推移。因此 把大爆炸说成时间空间的开始是不对的，它只表明一个大的阴阳波段单位，只是一个大阴阳 超不出这个简单模式。所谓的终始 只是阴阳的交际交接处 就象中间腰。由阴阳来回 我们就能知道宇宙的未来和去处 不论有多少亿年 只是简单的物理。实际上 时间到一定程度就失去意义了 只是一个数字。就象上亿年前的恐龙化石，一旦摆在眼前，仍然是活生生的实物。

既济

既济卦曰：“既济 亨小 利贞 初吉终乱。”已经济渡就是既济 是一个广泛的象征。事物成就之时 也就是走向衰破的开始 所以说既济就是已、成亡。初吉终乱即指此。正义说：“但人皆不能居安思危，慎终如始，故戒以今日既济之初，虽皆获吉，若不进德修业 至于终极 则危乱及之 故曰初吉终乱也。”如果说居安思危只是一种更深的利害智，那么它比且自享受不问将来并不更高尚些。只能说更保全一些。象曰：“水在火上 既济 君子以思患而豫防之。”既济坎上离下 坎为水 离为火 故曰水在火上。我们居家过活 烧饭做菜 都是炉中有火 放在火上烹饪，而且必须有水才行。水火是人的第一道食物，水火相济 才能饮食。像养生方面 肾属水 心属火 如果能按照既济之理去调理 也能修身养性。思患而预防之 是因为易本忧患 既得之后 当然会更加首要地防失了。彖辞说：“既济亨 小者亨也 利贞 刚柔正而位当也 初吉 柔得中也 终止则乱 其道穷也。”

既济不仅有已济的意思，而且还有任何细小无不济的强调。所以亨小之义是一个关键，并不是说小亨。所谓万事皆济，无分大小。王弼说：“既济者以皆济为义者也。小者不遗乃为皆济。故举小者以明既济也。”物无不济，就要进修不止才行，一旦终止必然道穷而乱。所以说终止则乱，终乱不为自乱，由止故乱。这样的解释，我们只能存而观之，因为不遗之济谈何容易。如果既济所专注的是这样大而不当的主题，终乱就是必然的，也是应该的了。由此看来，从戒慎于小去理会既济，回到对乾坤义的某种照应上来，也许更恰当一些。

未济

未济卦曰：“未济 亨 小狐汔济 濡其尾 无攸利。”未济就是没有济渡，未能济渡与既济相对，未显然是与能力有关系的。小狐之象属远取诸物，也是古人在生活中实实在在见到的情形。小狐狸渡水，因为能力不逮，打湿了尾巴，这是不好的征象。所谓力小不能负重，才薄不能济难，就是这个道理。易以未济卦收尾，本身是一个象征，它是开放的、渺茫的。虽然易在在说知与能，但人之知能又能担承多少呢？小狐者，可怜之象也，易主悲调，狐济与获麟又有什么本质区别呢？无攸利一语似乎也成了易的结语。象辞说：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”辨物居方一义，还是回到了正别名类同异上。未济卦离上坎下，离为火，坎为水，水火相隔不接触，自然不能烹饪，这是未济之义。不能济的时候只能惨淡维持现状，所以慎已经说明了一切。案既济、未济卦六爻阴阳交错最规则整齐，从符号上看与乾坤正好配对，有天然的照应性。彖曰：“未济亨 柔得中也 小狐汔济 未出中也 濡其尾 无攸利 不继终也 虽不当位 刚柔应也。”未济并不是说不可济。《序卦》说：“物不可穷也，故受之

以未济终焉”。《杂卦》又说：“未济 男之穷也。”有穷无穷 穷变通久，易虽然是一个符号系统，但它把阴阳变的具体表现给展示了 而且以后的范数系统直接受其影响。也就是说 人们对
自己的观念进行搜集整理，归约为哪些基元，就像给汉语标音。
所以华文化的源头，好像不是单纯叙事结构的。

《左传》资料

《左传》中与易相关的内容 是历史中留下来的一些最早期的实例。虽然我们讲到阴阳一的时候就可以结束了，因为易之体不可能更复杂。但仍然可以更具体一些 因为易一旦展开，比如文本上 是可以无限的。这样 我们叙说《左传》中的内容，也就不是完全多余的了。历史上的许多论家，以为易如何深广伟大 结果走了相反的路向 这是很令人遗憾的。老子说过 为学日益 为道日损 损之又损 以至于无为 无为而无不为。易道是体损用益的 必然如此。我们不可能尽陈易用 但完全可以清楚地说明易体 因为它太简单。历代对易理作思想上发挥的 也属于易用。这说明古人清楚易体，本来是简易的事实。案《左传》庄公二十二年载：“春 陈人杀其大子御寇。陈公子完与颛孙奔齐。颛孙自齐来奔 齐侯使敬仲为卿 辞曰 羁旅之臣 幸若获宥 及于宽政 赦其不闲于教训 而免于罪戾 弛于负担 君之惠也 所获多矣 敢辱高位 以速官谤 请以死告 诗云 翘翘车乘 招我以弓 岂不欲往 畏我友朋 使为工正 饮桓公酒。乐。公曰 以火继之 辞曰 臣卜其昼 未卜其夜 不敢。君子曰 酒以成礼 不继以淫 义也 以君成礼 弗纳于淫 仁也 初 懿氏卜妻敬仲。其妻占之曰吉 是谓凤凰于飞 和鸣锵锵。有妣之后 将育于姜 五世其昌 并于正卿 八世之后 莫之与京。陈厉公 蔡出也，

故蔡人杀五父而立之，生敬仲，其少也，周史有以周易见陈侯者 陈侯使筮之 遇观䷓之否䷋ 曰 是谓观国之光 利用宾于王。此其代陈有国乎 不在此 其在异国 非此其身 在其子孙。光远而自他有耀者也。坤 土也 巽 风也 乾 天也 风为天于土上 山也。有山之材 而照之以天光 于是乎居土上 故曰 观国之光 利用宾于王。庭实旅百 奉之以玉帛 天地之美具焉。故曰 利用宾于王。犹有观焉。故曰其在后乎 风行而著于土 故曰 其在异国乎 若在异国 必姜姓也。姜 太嶽之后也。山嶽则配天 物莫能两大 陈衰 此其昌乎 及陈之初亡也 陈桓子始大于齐 其后亡也 成子得政。”

案春秋经称陈人杀其公子御寇，这在名上是有讲究的。春秋经中的任何一个说法都有专门的讲究，否则孔子修春秋也就没有必要了。所以春秋经不是史书 而是义书 是名书。但问题是，随着时代的推移，当代之事后人会觉得闇昧 本事不彰 那么当代人明白的机关、名堂后世不会明了，乱贼之惧又怎么谈得到呢 所以《左传》就是负责把本事案清楚的专书 经倒是一种说法之书 只对态度、立场负责 因此信史价值在《左传》不在经。应该说 与其说春秋经表达的是政治道义 不如说是更加专门的政教名分等序，古人修春秋，与察于阴阳变易之理是一贯的。很明显 孔子对陈人杀其公子御寇是很有意见的。这件事背后有什么不合礼法 我们现代人会觉得很隔膜。古代邦国 杀人毕竟是大事 无论是杀诸侯、还是大夫、还是世子 或者诸侯的夫人、兄弟 等等 其缘故肯定是要追究的。公子与公子这两个名 其义理内涵肯定不同。春秋诸名 往往以一字之差而其义完全相反，对事情的评定，正反也就全然不同了。孔颖达说：“传言公子 必是公子也。”可见《左传》是负责本来事实 事注的情况也是普遍存在的。按照当时的常规，各国凡有杀戮之

事 彼此都要通告。但是这里没有说到御寇之罪 可见当时陈人在通告上是有些不明不白的。御寇之党陈公子完跑到了齐国，齐桓公想让他为卿，陈公子完推辞，于是就让他做了工正（就是掌百工的官）齐侯觉得敬仲（陈公子完）这个人很贤良，于是就到他家里宴饮，十分开心。到了晚上还想继续，敬仲说这样不好，理由是卜昼未卜夜。因为古代君是不能随便到臣家（饮酒作乐）的，这样容易流于淫乐，有乱分的危害。尤其是在晚上，更是容易沉迷、发生嫌疑的时刻。所以孔子说通乎昼夜之知是包含具体内容的，古代经典中每一字句都有切实所指，这是可以肯定的。很多佞臣为了邀宠，就引诱君侯到自己家里去，敬仲当然不是这样，他很注意避嫌，所以齐侯自己说要来，他就提前卜之。尽管这种卜可能完全是出于礼敬的，卜白天不卜夜晚，是因为夜饮为淫乐，看来敬仲根本不想在晚上留齐侯，人事利害上也不允许。卜与占卦不同，我们以前也说到过。占卜是弥漫于古人的日用生活中的。所以历史中的很多重要决定，会不会当初都是因于占卜作出的呢？如果是那样，就等于说易实在地操控过我们的历史。

周太史曾经为陈侯占筮，占得的结果是观卦之否卦。案观卦的四爻与否卦的四爻正好相反（阴阳性上），观卦六四爻变而与否。案观六四云：“六四，观国之光，利用宾于王。”象曰：“观国之光，尚宾也。”观卦是与王道有关的卦，所谓王道之可观者，六四爻靠近九五，九五居上体之中表人道，所以六四有宾于王之象，因为五爻一般都表尊位。但是观卦六四爻是一个阴爻，如果变为一个阳爻，变成九四，那么观卦也就变成了否卦，否卦九四爻说：“九四，有命无咎，畴离不止。”象曰：“有命无咎，志行也。”畴就是畴匹的意思，离是附著的意思，祉是有福的意思。指九四与初六相应，因为否卦初六爻说志在于君，所以

九四与初六相应就表明志意得行 终会无咎而有福。这样 四爻无论怎样变、是阴还是阳 都统一指向一个意思 就是会在王者身边 最终得到高位。这是说有妣之后 五世、八世以后将达一极盛。案观卦六四爻有阴阳变化，说明当初占的时候是一个老阴。九为老阳 六为老阴 是变的，七为少阳 八为少阴 是不变的。我们按筮仪占卦，一卦当中，常常得到不止一个老阴老阳，那么在观卦时如何处理呢？参考段玉裁解释六字时说的：“乾凿度谓七八为彖 九六为变 故彖占七八 爻占九六。一爻变者以变爻占 是爻占九六也 六爻皆不变 及变两爻以上者 占之彖辞，是彖占七八也。”可见两个以上的爻为老阴老阳就该看整体的卦了，一个爻为老阴老阳就单独看这个爻 观之否 以及《左传》中大量同类的情况，大概都要按照这个约定的规则去操作。

周史有以周易见陈侯者，大概是周大史自以为明知易道，要给陈侯占筮，这样的主动会不会包含有某种嫌疑呢？或者带有哪些意向呢 我们不能很确知 只知道有过这样一桩事情 它能帮助我们了解古代人对易的操作。有人曾卜问过敬仲的事，说敬仲会夫妻相随适齐 并且有声誉 其后人会兴盛于齐国。案陈侯本来就是国君，所以有妣（陈姓）之后兴盛肯定是在别国。从上面讲到的彖爻的关系来看，彖与爻有一个变与不变的义理配套 彖是不变的、整体观的 爻是主变的、具体观的。从周史解卦的情况来看，以互体等观法来作解释是古已有之的，汉代学者质实的说易风格看来是很有传承的。正义云：“山则材之所生 此人有山之材 言其必大富也。上天以明临下 照之以天光，言天子临照之也 于是乎又居于土上 既富矣 而彼天照 又复居有土地 是为国君之象也 易位四为诸侯 变而为乾 乾为天子 是有国朝王之象 故曰观国之光、利用宾于王。”我们看说

卦中列举的大量象类，可能与互体等观法都有关系，这是从人文史的具体情节去窥测。卦爻的变动 直接连带着义理的改变。比如观卦六四爻为阴爻，本来有宾于的意思，因为它在九五爻下面，五本来是尊位。当六四爻由阴而阳变为九四爻时，观卦上体的巽卦就变为乾卦，观卦就变成否卦。而乾为天子，这样四爻就与之配合出有国朝王之义象。如果四爻不作阴阳变化，观卦上体仍然是巽卦，显然就没有天子之象，因为巽为风、为木，等等。这样，根据卦变与互体等手法，我们就很容易圆转一切意思了。巽变为乾，巽为风，乾为天，所以说风为天于土上，因为观卦与否卦下体皆为坤，坤为地、为土。在观卦与否卦中，都很容易找到一个艮卦，艮为山，山则材之所生，另外巽为木，本身就在艮上，虽然没有直接找到离卦，但是上天临下，天光并不费解。这些套在一起的连环之解，充分说明了圆而转的易理特性。

正义中解释诸侯朝王有觐礼享礼等分别，大概觐礼是统一正规的，而享礼则因各地物产、诸侯进献不同，显得丰富而具体。如说到初享或用马或用虎豹之皮，虎豹之皮示服猛也，可见行礼是有广泛寓意和象征性的。古代进献征收制度有灵活性，大概是随其地产所宜的意思。所呈百品皆庭受之，唯马受之于门外，可能是马这样的大动物不方便牵上堂，所以在空场地上交接。古代制度为各种细节所充实，后人没有感性经验，难以具论，但大体意思可以把握。周史占筮，结合这些去讲，大概是说宾于天子、有诸侯之显的意思。而从卦爻上来说，就是艮为门庭、乾为金玉、坤为布帛，所以为诸侯朝王陈贄币之象。可以看到，周史解卦是有连延性的，带出来一大串解释，正义解释蒙卦再三渎一事时曾说到反复告诉问者，辩议至于颠倒，看来不是凭空无据的。观卦巽上坤下，巽为风为木，坤为地，草木的果实种子被风吹送落到别的地方生根发芽，成长兴旺，象征着人在

异地发达 但这异地又是哪里呢 除了齐国 其他的地方都不合适。这是因为 齐为姜姓 姜姓系大嶽之后。尧之四嶽曾佐禹平治洪水，水岳主四岳之祭，以其主嶽之祀尊之故称大。艮为山，象征兴于大嶽之后、得大嶽之权 乾为天 艮在乾之下 所以说配天 这就是指得齐国之政。因为凡事只能得一样 不可能都得到 所以有妣之后兴盛于齐国 陈本身是必衰无疑的。象山东泰山 至今仍为人所尊。古代大史大概多是精于易占的 变易之道放诸人事 就是我们看到的具体的历史 放诸天地 就是宇宙自然之演化。所以天文学有重要地位 与人文学相配。古代地理学的发达 与三才控制欲望是相应的。所以很古就有山海经 也是情理之常。司马迁《史记·田敬仲完世家》曾有过议论。云：“太史公曰 盖孔子晚而喜易 易之为术 幽明远矣 非通人达才孰能注意焉！故周太史之卦田敬仲完，占至十世之后；及完奔齐，懿仲卜之亦云。田乞及常所以比犯二君 专齐国之政 非必事势之渐然也 盖若遵厌兆祥云。”司马迁的意思好像是说 虽然早有占卜的结果，但会不会也推动后来的人有意照着去做呢？占卜对古人的行事、历史的造成，注定是有导向作用的。但五世八世之说原来不是周史占出来的，是齐人卜出来的，却印证了卦的显示。关于卜我们现在很难操作，所以也不能论之。

历史上后来发生的事验证了卜的说法，鲁昭公八年楚灭陈，是为陈之初亡，这时候陈完的五世孙陈桓子无宇在齐国始盛。后来鲁哀公十七年楚又灭陈，这时候陈完的八世孙陈常已得齐国之政。正义说：“丘明故举诸悬验于行事者，以示来世，而君子志其善者远者。”《左传》之初至此始有卜筮 所以解说得特别详细。正义中特别说到一个意思 就是虽然有卜筮 但最终还是取决于人的行为。“计春秋之时卜筮多矣，丘明所载唯二十许事 举其悬验于行事者 其不验者不载之。”可见卜筮

是有一定应验率的，而且史事本来不能尽载，与经无关者传当然不会提及，并非不验者才不记载。《左传》毕竟不是叙卜筮之书，这中间是有灵活权量的，虽然已载者必寓其义。

《左传》闵公元年记：“卜偃曰：‘毕万之后必大。万，盈数也。魏，大名也。以是始赏，天启之矣。天子曰兆民，诸侯曰万民。今名之大，以从盈数，其必有众。’”又曰：“初，毕万筮仕于晋，遇屯䷂之比䷇，辛廖占之，曰：‘吉。屯固比入，吉孰大焉？其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之，六体不易。合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始。’”

事情是这样的：晋侯作二军，公将上军，太子申生将下军，赵夙御戎，毕万为右，以灭耿、灭霍、灭魏，还为太子城曲沃，赐赵夙耿，赐毕万魏，以为大夫。晋献公灭了几个小国，把魏赐给毕万。卜偃，晋国掌卜大夫，预言毕万的后人必定发达昌大，大概卜偃占卜过，但并没有那样去说，而是讲大数大名，这是从文献上看。我们说十、百、千、万、十万、百万、千万、万万（亿）就数的单名而言，万是一极，这是毫无疑问的，所以这万为盈数，到这里就满了。但更重要的是毕万自己就出仕于晋国的事还占筮过，结果是屯之比，这可见毕万的在意程度。屯卦的初九爻变为阴就成了比卦。辛廖解释说：吉利。屯卦主险难坚固，而比卦主亲密得入，这就意味着：你在晋国不仅能得到亲近，而且还相当稳固，有什么比这个更吉利的呢？所以你以后必然兴旺发达。屯卦震下坎上，比卦坤下坎上，震变为坤，坤为土，所以说震为土，震为车，坤为马，坤卦中讲过利牝马之贞，所以说车从马。震又为足，为长男，所以说足居之，兄长之。《说卦》中记录了很多条消息，但我们可以肯定地说那些还不是全部的。因为易象无穷，随取不一，是根本不可能罗列穷尽的。只是我们知道了其中

的体例 通过举一反三、触类而长之 自己完全可以操作。坤为母、为众 象征着众人来归 壮大之朕。初一爻有这样几重意思套在一起 看来是非常稳固的了。比合屯固、坤安震杀 这是公侯之卦 从这里我们也可以看到,《杂卦》所反映的也是古代人文生活的实况。震为雷 所以有威猛刑杀之义。毕万今天能得到晋侯之赐 那么其后人必将还为公侯。后来三家分晋 验证了这一占卜。

从历史中这些兴国灭国的大事与占卜的关系能说明什么呢 至少它能表明 古人的占卜是无处不在的 占卜常常介入重要的决策。孔子就占卜 从出土文献所提供的补充来看 那些出土文献并非上古的野谈。案屯卦初九爻曰：“初九 磐桓 利居贞 利建侯。”象曰：“虽磐桓 志行正也。以贵下贱 大得民也。”磐桓 不进之貌。处屯难之始 故磐桓不进。但是该爻明说利建侯 大得民 显然正与毕万之后必大相应。磐桓不进当然不是胸无大志的表现，而是指在多难之时不能冒进，这就是时用原则 即时止则止 时行则行。因此很多成就事业的人 不是表现得比别人更烦劳 而是更安静。常人看问题浅 常常不尊重这些道理 比如把好动当作勤奋 等等。比卦初六爻说：“初六，有孚比之 无咎 有孚盈缶 终来有它吉。”象曰：“比之初六 有它吉也。”缶是一种大肚小口的瓦器，大概是比喻满得要漫出来。处比之始 要想亲附他人 得来入众 就必须诚信 这诚信要更多的 不有间断。所谓诚信 就是始终如一。一任诚信下去 早晚必然会有意外的收获和惊喜。我们还记得古代的魏文侯在诚与信上很有一手，他与人约好的会面即使下大雨也一定要前往。诸种佳行 或许是出于巧妙的编剧 但事实上确曾有效地收拢过众人。这就是说 古人的一言一行 都不是白白付出的。也许魏文侯牢记当年先人的占得结果，勤而力行之。这些历史的

背后情节，使一切道德的评说全化为空洞。所以诚信不是道德，而是本质。正义中说到：“处比之首 应不在一 心无私吝 则莫不比之 著信立诚 盈溢乎质素之器 则物终来无衰竭也。”有此孚信 盈溢质素之缶 以此待物 物皆归向 从始至终 寻常恒来 非唯一人而已 更有他人并来而得吉。”若心有偏应 即私有爱吝也。”这说出了一条重要的政治智慧 即我用一人 则一人为我用，我用天下人，则天下人为我用。很多用事者不明此理 政分亲疏 隔断了众心 徒增朋党之祸 大非阴阳纵横之道也。所以善用天下者 无分亲疏远近。俗家谓都是我的儿子 亦同此理。可见孔子因材施教 其心非小。润之一边倒 祸由己招。

《左传》闵公二年曰：“成季之将生也 桓公使卜楚丘之父卜之。曰 男也 其名曰友 在公之右 间于两社 为公室辅。季氏亡 则鲁不昌。又筮之 遇大有䷍之乾䷀。曰 同复于父 敬如君所。及生 有文在其手曰友 遂以命之。”

季友出生前 鲁桓公让人卜之 结果说 是个男孩 以后会成为鲁国的辅佐。而且季氏的命运、兴衰与鲁国系结在一起。卜之而又筮之 臆后的程序相当明确 这是合于礼的。卜楚丘 鲁掌卜大夫。在右言用事 两社指周社、亳社 两社之间 朝廷执政所在。公子友生下来 就取名友 大概是手上掌纹象友字。正义中说到 季友子孙与鲁升降 从此以后 季氏世为上卿 终于春秋 当是与鲁俱灭也。这些都验证了卜的结果。案大有卦六五爻变为阳即成乾卦。乾为君父 离变为乾 故曰同复于父 大有卦离上乾下。《左传》中所记为筮者之辞 与《周易》文本不同。离是乾子 迁变为乾 所以有同复于父的观卦取义。季友地位本来尊贵 再得到国人的爱敬 象君父一样尊荣是必然的。乾之九五为飞龙在天 自不待说。大有卦六五爻曰：“六五 厥孚交如 威如吉。”象曰：“厥孚交如 信以发志也。威如之吉 易而无备

也。”完全可以看到，大有六五爻所说与季子后来的情况是密合得非常好的。季友得国人所敬，鲁国又是小国，所以不用强力也可以治理，维持得很好。这是自然之则，小国家永远比大国家容易整理，除非是人的质量太低下，拒绝有序。所以季友在鲁国以德为治，从理势上来说并不希奇。王弼曰：“君尊以柔，处大以中，无私于物，上下应之，信以发志，故其孚交如也。夫不私于物，物亦公焉，不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备，不言而教行，何为而不威。”大有卦只有六五一个阴爻，且居五之尊位，这象征着治者以柔接下、以仁治国。大概孔子讲的仁道与易有直承的关系，也是根于鲁国的情况的。仁道最能从中道阴爻当中得到反映。国人敬之，自然是上下应之、物来交接，不用威势即可教信得行。鲁国小邦，用简易即可治理，不需要苛察防备。大概小国也可以有一个好处，就是心态能够放得更平。擁有很多，得失利害就重，这是大国不容易理治的原因，政局的稳定就是个大麻烦。《左传》中所记的占卜，结果都与重要历史相关，所以上古政治我们也可以视之为易政。占卜跟迷信有关系，跟宗教无关系。就像玉是石器，不是金属器。迷信专注的是结果，而宗教看重的是原因。占卜后来发展得很精致，它说明人性是以心理为根本的。世界政治是心理的最大单位，人类历史是心理的成果。所以政治学就是技术心理学。

《左传》僖公十五年记：“晋饥，秦输之粟，秦饥，晋闭之，余故秦伯伐晋。卜徒父筮之，吉，涉河，侯车败。诘之，对曰：‘乃大吉也。三败，必获晋君。’其卦遇蛊，曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待？’三败及韩。”

案《春秋谷梁传序》云：“左氏艳而富 其失也巫。”这是说《左传》多叙鬼神之事 预言祸福之期。《左传》载录了大量卜筮的实例，参考前人的态度，我们也可以感受到古代人文认识的多重性。晋国遇到了饥馑 秦国向晋国提供粮食援助 而秦国遇到了饥馑，晋国却采取关门态度，秦国很气愤，所以讨伐晋国。当然从另一方面说 晋国的行为也为秦国提供了借口。打仗之前 照例先要卜筮。秦国掌龟卜的人徒父得到了一个蛊卦 预示着秦国将要大获全胜，而且晋惠公夷吾要做秦穆公的俘虏，这是大吉大利的。但是从辞的内容看，徒父的解释与今天我们看到的周易文本字面有所不同，所以这就要靠我们依理推之。作战中 晋侯的车陷在烂泥里 应验了侯车败的结果。《正义》的解释是比较谨慎的，杜预说其象未闻，表现了存而待论的态度。孔氏疏云：“筮之画卦 从下而始 故以下为内 上为外。此言贞风悔山 知内为贞 外为悔。《洪范》论筮云 曰贞曰悔 是筮之二体有贞悔之名也。贞 正也 筮者先为下体 而以上卦重之 是内为正也。乾之上九称亢龙有悔 从下而上 物极则悔 是外为悔也。凡筮者先为其内 后为其外 内卦为己身 外卦为他人 故巽为秦象 艮为晋象。”贞悔看来也是一个体例。

案蛊卦巽下艮上 巽为风、为木 艮为山。山上有林木生长，即为生材之象。其时已经入秋，所以卜徒父结合季候时令解释说我落其实而取其材，秋天是收获的季节，预示着秦国必有所得。风会吹落树木的果实 这是我有收获之象。蛊卦曰：“蛊 元亨 利涉大川 先甲三日 后甲三日。”彖曰：“蛊 刚上而柔下，巽而止 蛊。蛊元亨 而天下治也。利涉大川 往有事也 先甲三日 后甲三日 终则有始 天行也。”象曰：“山下有风 蛊 君子以振民育德。”秦晋两国隔河相对 利涉大川、往有事也 正是秦伐晋而胜之的预言。

《左传》曰：“初 晋献公筮嫁伯姬于秦 遇归妹之睽。史苏占之曰 不吉。其繇曰 士刳羊 亦无眚也。女承筐 亦无貺也。西邻责言 不可偿也 归妹之睽 犹无相也。震之离 亦离之震 为雷为火 为嬴败姬 车说其輶 火焚其旗 不利行师 败于宗丘。归妹睽孤 寇张之弧 姪其从姑 六年其逋 逃归其国 而弃其家 明年其死于高梁之虚。及惠公在秦 曰 先君若从史苏之占，吾不及此夫 韩简侍 曰 龟 象也 筮 数也。物生而后有象 象而后有滋 滋而后有数。先君之败德 及可数乎 史苏是占 勿从何益 诗曰：下民之孽 匪降自天 僭沓背憎 职竞由人。”

晋献公要把女儿嫁到秦国，占得归妹变成睽卦。案归妹震上兑下 睽卦是离上兑下 它们的上爻不同。震为雷 离为火 所以是火井之象。后来秦晋两国果然大打其仗，晋侯还做了俘虏。睽卦本来是乖违相背的意思，秦晋联姻，晋国并不能得到什么帮助和好处。但是就算不把伯姬嫁到秦国 晋国又能怎样呢 这个意思 韩简已经说到了。正像古人说的 自作元命 命都是由自己作的。另外为什么要卜筮兼用 这里也反映得很清楚。因为龟、象也 筮、数也 龟壳蓍草并用 象数就全了。龟甲兽骨上的裂纹 当然是一种象。这是象数思维的情况。归妹上六曰：“女承筐无实 士刳羊无血 无攸利。”象曰：“上六无实 承虚筐也。”睽卦上九曰：“睽孤 见豕负途 载鬼一车 先张之弧 后说之弧 匪寇婚媾 往遇雨则吉。”象曰：“遇雨之吉 群疑亡也。”

归妹本来是嫁女之象，但是上爻最处顶端，显然是没有相与相应者。嫁就是要有相与相应的对象，所以上六肯定是不好的。这就像筐子里空无所有一样，所以晋国最终也不可能从秦国那里得到什么。乖卦的上九有点意思，是说原来有见豕见鬼张弧之疑 后来都消了。上九处睽之极 其道未通 所以有睽孤之说 大概还是孤立、孤单无与的意思。装了一车鬼魅 这真是

怪到了极点。豕是指至秽之物 道路上全是烂泥臭屎 上面再用太阳一照 这真是不和谐到了极点的景象 真是相乖的意思。它象征以文明之极而观至秽之物。因为有怪异疑虑，所以开始存有戒备 后来疑消了 就不开弓放箭了。既然“匪能为寇”那么通婚这样的事也好商量的了。雨是阴阳二气交合的产物，象征着和合。历史中的秦晋之好，其实一点也不好。孔颖达引用《庄子·齐物论》来解释物极则反、乖极则通等义 其中“至异之物，道通为一 得性则同”一条尤其重要 可以注意。

《左传》僖十七年记：“夏 晋大子圉为质于秦 秦归河东而妻之。惠公之在梁也 梁伯妻之。梁嬴孕 过期，卜招父与其子卜之。其子曰 将生一男一女。招曰 然。男为人臣 女为人妾。故名男曰圉 女曰妾。及子圉西质 妾为宦女焉。”

圉是养马的地方 圉人就是掌管养马的人。夷吾在梁国时，他老婆怀孕 到了时间还不生。有人占卜 说将生下一男一女，这样看来可能是龙凤胎。后来男的做人质 女的做侍女。这里只讲到了卜和卜的结果 过程不详。卜招父与其子卜 大概卜人也是世传的。但是古人具体是怎样占卜的 我们今天并不清楚 不容易得到感性经验。

《左传》僖公二十五年载：“秦伯师于河上 将纳王。狐偃言于晋侯曰 求诸侯 莫如勤王。诸侯信之 且大义也。继文之业而信宣于诸侯。今为可矣。使卜偃卜之 曰 吉。遇黄帝战于阪泉之兆。公曰 吾不堪也。对曰 周礼未改。今之王 古之帝也。公曰 筮之。筮之 遇大有之睽 曰 吉。遇公用享于天子之卦也。战克而王飨 吉孰大焉。且是卦也 天为泽以当日 天子降心以逆公 不亦可乎 大有去睽而复 亦其所也。晋侯辞秦师而下。三

月甲辰 次于阳樊。右师围温 左师逆王。”

大有与睽卦只有第三爻不同。睽卦六三曰：“见舆曳 其牛掣 其人天且劓 无初有终。”象曰：“见舆曳 位不当也。无初有终 遇刚也。”大有九三曰：“公用亨于天子 小人弗克。”象曰：“公用亨于天子 小人害也。”剥额为天 从位上来说 三处在二与四之间，上下无援、不相应，这就好像前后左右都掣肘一样 所以说位不当也。但是三爻与上爻相应 睽卦上九是阳刚之爻 最终会得到刚助 所以说无初有终。大有的下体为乾卦 九三既然处在极位 其阳刚有为是不用说的。但是有一点限制 即只有大人能胜任此位、履行此道 小人是不可行的。狐偃要晋文公勤王 于是卜筮。卜的结果 是得到黄帝战于阪泉的预兆 筮的结果则是大有变成睽。有一个细节，就是我们今天看到的周易文本是作“亨”字；《左传》是作“享”字（公用享于天子），对此朱熹解释说：“亨 春秋传作享。谓朝献也。古者亨通之亨 享献之享 烹饪之烹 皆作亨字。”案大有离上乾下 睽卦离上兑下。乾为天 兑为泽 所以说天变成泽。天变成泽被太阳照耀 象征着周天子要降尊于晋侯。这对于晋侯当然是吉利的，于是晋文公勤王。这些还是比较早期的情况，到最后大家已经是直接要去争天下了，勤王都已经过时。从历史中的点滴我们都可以知道 无论军政大事抑或日常小节 古人处处都是要占卜的。所以易不是什么别的，而是前人实实在在的生活经历。知道了这一层，就可以免去很多不必要、纠缠的泡沫争论。

《左传》宣公六年记：“郑公子曼满 与王子伯廖语 欲为卿。伯廖告人曰 无德而贪 其在周易丰之离 弗过之矣。间一岁 郑人杀之。”

曼满想做卿 伯廖在背后说他不行。从伯廖引周易来看 他

可能占卜过。后来没过两年 曼满果然被郑国人杀死。案丰卦震上离下 离卦是离上离下。丰卦与离卦只有上爻不同 丰卦是上六 离卦是上九。丰卦上六云：“丰其屋 蔀其家 窥其户 阒其无人 三岁不睹 凶。”象辞说：“丰其屋 天际翔也 窥其户 阒其无人 自藏也。”离卦上九云：“王用出征 有嘉 折首 获匪其丑 无咎。”象辞说：“王用出征 以正邦也。”

离卦上九爻的意思主要是说除其非类、以去民害 除去民害、以正邦国正好应在郑人杀之一事上。丰卦上六的意思则是说 处在应该有为的时候却要自我隐藏 这是“以治为乱 更为反道”，所以凶。天际翔一事有点意思，是说如鸟之飞翔于天际，言其隐之深也。我们知道有一种叫雨燕的动物就老是呆在天上，只有到了繁殖的时候才会到地面来。用飞鸟譬喻人的“隐处一边”是比较形象的，但这些都是今天我们能够看到的一般的周易文本解释，与曼满的事情并不划等号。

《左传》宣公十二年记：“彘子曰：不可。晋所以霸 师武臣力也。今失诸侯 不可谓力。有敌而不从 不可谓武。由我失霸，不如死。且成师以出 闻敌强而退 非夫也。命有军师 而卒以非夫 唯群子能 我弗为也。以中军佐济。知庄子曰：此师殆哉。周易有之 在师之临 曰 师出以律 否臧凶。执事顺成为臧 逆为否。众散为弱 川壅为泽 有律以如己也 故曰律。否臧 且律竭也。盈而以竭 天且不整 所以凶也。不行谓之临 有帅而不从，临孰甚焉 此之谓矣。果遇必败 彘子尸之。虽免而归 必有大咎。”

先穀擅自进兵 荀首说这样绝对没好处。并且引师卦和临卦为说。案师卦和临卦初爻不同。师卦初六曰：“师出以律 否臧凶。”象曰：“师出以律 失律凶也。”临卦初九曰：“咸临 贞

吉。”象曰：“咸临贞吉，志行正也。”否谓破败，臧谓有功。对军队来说，第一重要的是纪律，无论打赢打输，违背律令都是不对。至于主将有什么错误，最后受制裁的应该是在指挥过程中，却只能按一定的规则去做，这是没有办法的事情。所以师卦初六讲律，就是以律令为行师之第一件事的思想，亦即“失令有功，法所不赦”。当然《正义》在解释中也讲了权宜的必要，“然阃外之事，将军所载，临事制宜，不必皆依君命。”凡为师之体，理非一端，量事制宜，随时进退，此则将军所制，随时施行。‘咸临’的咸被解释成感应的意思。《正义》中讲到‘可以监临于下’，先穀正是擅作主张，不受约束，所以与‘唯正乃吉’的要求不合。另外师卦坤上坎下，临卦坤上兑下。坎为水，兑为泽，地上有水有沼泽，都是坎坷不顺之象，所以大咎是必然的。这是易与军事之间的关系的一个例子。

《左传》成公十六年载：“苗贲皇言于晋侯曰：‘楚之良，在其中军王族而已。请分良以击其左右，而三军萃于王卒，必大败之。’公筮之，史曰：‘吉。’其卦遇复，曰：‘南国蹇，射其元王中厥目。’国蹇王伤，不败何待？’公从之。”

这里所说可能是直接解卦，因为与今天我们看到的周易文本字面不同。就内容分析，应该与复卦上六爻有关系。因为这一爻中说到眚，是和眼睛有关的。楚王被射瞎了眼睛，正好可以对应上六爻。案上六爻辞说：“迷复，凶，有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”象辞说：“迷复之凶，反君道也。”楚国的国君确实大败了，而且多年没有向北竞争角逐的实力了。我们可以注意的一点是，在先秦时代南国还经常保持有北向的雄心及行为，可是秦汉以后中国历史却呈现由北往南一边倒的态势，这是什么原因，值得好好想一想。

《左传》襄公九年载：“穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮之八。史曰：‘是谓艮之随。随其出也。君必速出。’姜曰：‘亡。’是于周易曰：‘随元亨利贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，然故不可诬也，是以虽随无咎。’今我妇人，而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”

这里首先应该注意的是“艮之随”这样一个例子。因为艮卦与随卦只有第二爻相同（都是六二），其他五个爻都不同。这就是说，艮之随是一个五爻变动的例子，五爻变动我们在前面已经讲过了。这样，我们在《左传》中就又得到了一个实例、一个证实。我们对卦爻变动的体例的提炼就更有说服力、更多证据、更能确定了。艮卦的第二爻不变，说明它是八，即少阴。如果是六，即老阴，那是要变的。根据经典的说法，老阴老阳是要变的，少阴少阳是不变的。九、六为老阴老阳，七、八为少阴少阳。五爻皆变的情况，笔者在实习中也碰到过。艮卦变成随卦的情况大致就是这样，通常变爻超过一个时就不再看爻辞（具体的爻的显示情况），而是看卦辞了（即整体的卦的显示情况、对人的预示）。穆姜能说我皆无之，看来是一个懂得卦的人。虽然上古时代占筮不算偏僻学问，但妇人知卦，仍然能反映她是否明理。艮为止道，所以穆姜最终弗出。史曰君必速出，原本含有劝的意思。所以，艮与随之间也许本来并没有什么可变关系，出于劝告而引伸出一些相变关系来也未可知。但是既然这样变了，还是给后人留下了一个显著的例子。并且，随如果是作随其所止去理解，也不是说不通。

《左传》襄公二十五年载：“东郭偃臣崔武子。棠公死，偃御武子以吊焉。见棠姜而美之，使偃取之。偃曰：‘男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，不可。’武子筮之，遇困之大过。史皆曰吉。示陈文子，文子曰：‘夫从风，风陨妻，不可娶也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’困于石，往不济也。据于蒺藜，所恃伤也。入于其宫，不见其妻，凶，无所归也。’”

困卦与大过只有第三爻不同，在困卦是六三，在大过是九三。大过九三曰：“栋桡凶。”象曰：“栋桡之凶，不可以有辅也。”困卦六三曰：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”象曰：“据于蒺藜，乘刚也，入于其宫，不见其妻，不祥也。”崔杼想娶棠姜，筮得困之大过。明明是凶卦，史官都说吉利，可见当时齐国已经没什么真话可言了。结果后来果然出了大乱子。案栋指屋栋，桡是划船的桨。桨是有弧度的，所以栋桡应该是说木头压弯曲了。这当然是坏的象征，是没有办法的。困卦六三的意思是说，像石头一样进不去，像在蒺藜丛中一样到处是刺，进了屋看不见老婆，其孤立无援、失去配偶显而易见，所以除了不吉利还能有什么呢？“石之为物，坚刚而不可入也，”正是排拒的象征。陈文子说夫从风，因为困卦坎下兑上，大过巽下兑上。巽为风，坎变为巽，故曰从风，又坎为中男，故曰夫。这些在《周易·说卦》中讲得很清楚，可以参看。

《左传》襄公二十八年载：“子大叔归，复命，告子展曰：‘楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久，得乎？周易有之，在复之颐，曰：‘迷复，凶。’其楚子之谓乎？欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎？君其往也，送葬而归，以快楚心。楚不几十年，未能恤诸侯也，吾乃休吾民矣。’”

这是郑游吉议论楚康王的一段话。复卦是坤上震下，颐卦

是艮上震下。两卦的上爻不同 颐是上九 复是上六。颐卦上九云：“由颐 厉吉 利涉大川。”象曰：“由颐厉吉 大有庆也。”复卦上六爻辞说：“迷复 凶 有灾眚 用行师 终有大败 以其国君凶 至于十年不克征。”象辞说：“迷复之凶 反君道也。”这里是一个对比 在颐卦上九是主吉利的 在复卦上六却主凶。颐是养的意思，比如说蓄养众人，所以必要的严厉是不可少的。

《左传》中复归无事的解释大概更贴近复卦的原始义，因为处在复的终极 迷失其所是很自然的。也就是说，一旦迷失 便回不去了 至少再要想回去是很难很难。楚王总有北向的企图 这实际上是一种自我迷失，没有找准自己的位置。楚国在历史上曾遭到不少失败，楚君也少有什么君道可言。结合爻辞看我们可以知道，楚国的要务从来都应该是修明内政。古人说欲为不可胜之兵 先求不可胜之政。政道与兵道从来都是一体的 绝没有说政治上可以的国家却不能打仗的，绝对没有。看看古人的议论 在现代也是如此。我们也处在一个迷复的时代 复归无事的时代 比如说人文上。学步的结果 是连以前的很多东西也一起丢掉了。就好像迷了路，想回去也回不去了。

《左传》昭公元年记：“赵孟曰 何谓蛊 对曰 淫溺惑乱之所生也。于文 皿虫为蛊 谷之飞亦为蛊。在周易 女惑男 风落山，谓之蛊。皆同物也。赵孟曰：良医也。厚其礼而归之。”

这是跟女色有关系的一个例子。晋平公沉溺于女色，病得不轻。他向秦国求医 秦景公派医和去为他诊治。医和出来 赵文子与他有一番对谈。赵文子问什么叫做蛊，医和说过度沉湎引发疾病就叫蛊。案蛊卦艮上巽下 艮为山 巽为风。象辞说 山下有风 蛊。所以医和说风落山、女惑男 是结合晋侯的事情说的。杜预注中讲到 巽为长女，艮为少男 山木得风而落。大风吹

落山木 女人迷惑男人 这中间是一种象征的关系。所以说皆同物也 就是相类的意思。此外 我们还看到了古人以构字法说义解义的情况，这些细节说明朴学的元素前代也具备了。后代人文与前代人文之间是一种扩充的关系。

《左传》昭公二年记：“传二年春 晋侯使韩宣子来聘 且告为政而来见 礼也。观书于大史氏 见易象与鲁春秋 曰 周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”

虽然这里只是泛泛地说到，但我们完全可以想见当时鲁国文献的丰富与可观。对孔子的种种行为也就不会感觉到稀奇了。

《左传》昭公五年记：“初 穆子之生也 庄叔以周易筮之，遇明夷之谦 以示卜楚丘。曰 是将行 而归为子祀。以谗人入，其名曰牛 卒以馁死。明夷 日也。日之数十 故有十时 亦当十位。自王已下 其二为公 其三为卿。日上其中 食日为二 旦日为三。明夷之谦 明而未融 其当旦乎 故曰为子祀。日之谦当鸟 故曰明夷于飞。明之未融 故曰垂其翼。象日之动 故曰君子于行。当三在旦 故曰三日不食。离 火也 艮 山也。离为火 火焚山 山败。于人为言 败言为谗。故曰有攸往 主人有言 言必谗也。纯离为牛。世乱谗胜 胜将适离 故曰其名曰牛。谦不足，飞不翔 垂不峻 翼不广。故曰其为子后乎。吾子亚卿也 抑少不终。”

案明夷卦与谦卦初爻不同 明夷是初九 谦是初六。明夷初九曰：“明夷于飞 垂其翼 君子于行 三日不食 有攸往 主人有言。”象曰：“君子于行 义不食也。”谦卦初六曰：“谦谦君子 用涉大川 吉。”象曰：“谦谦君子 卑以自牧也。”主人有

言 正好与谗言相应 而三日不食 也可与卒以馁死相应。卜楚丘对卦爻的分析，是历史中解卦的极好范例。明夷卦坤上离下，坤为地、为牛、为柔逊 离为火、为日、为鸟。谦卦坤上艮下，艮为山。据说谦是六十四卦中唯一没有什么不好的卦，就因为谦退之道可以长保其身的缘故。所以谦卦是最能反映和体现儒家柔逊性质的卦。明夷的基本意思是明伤于地 乃至 闇之卦 典型的艰难时世。孔颖达的解释是说 君子逃难远遁 像鸟一样高飞而去 但又不敢暴露自己的形迹 所以低垂着翅膀。急急忙忙 连吃都顾不上。而且到别人那里去、投奔他人，别人也会疑心他。至于谦卦的初爻则是说，处在谦卦的最下面，那真是谦之中的谦，这样去有所行动是没有什么不好的。这里便很有了一点老子之道的意味 所谓谦则无不为。也许正是因为有了谦 穆子的结局才不是那么坏（虽然老寿但会饿死）。

可以注意的是，上面是从爻辞的内容来看的；而卜楚丘的释卦解卦还结合了分析上下体的自然之象。比如说火焚山，在人事方面讲就是有谗言。而且直观地看，是离变为艮（明夷的初九变为阴爻成了谦卦），这样才建立起来的火焚山的解释，可见观卦本身有多端的一面。因为说到了高飞远行，所以将行一义是不难理会的。因为是明夷的初爻，所以又有太阳升起不高的解释。所有这些都是很感性的 只能说 预测未来之事 尽管你是在分析）仅仅属于易术，至于易理还是在两仪上面，与具体的事是有间隔的。

《左传》昭公七年载：“孔成子以周易筮之 曰 元尚享卫国 主其社稷。遇屯。又曰 余尚立縶 尚克嘉之。遇屯之比 以示史朝。史朝曰 元亨 又何疑焉 成子曰 非长之谓乎 对曰：康叔名之 可谓长矣。孟非人也 将不列于宗 不可谓长。且其繇

曰利建侯 嗣吉 何建 建非嗣也。二卦皆云 子其建之。康叔命之 二卦告之。筮袭于梦 武王所用也 弗从何为 弱足者居 侯主社稷 临祭祀 奉民人 事鬼神 从会朝 又焉得居 吝以所利，不亦可乎？故孔成子立灵公。十二月癸亥，葬卫襄公。”

这是关于立谁为国君的一件事。孟縻的脚有毛病，他的弟弟叫元。孔成子打不定主意立谁 于是占卦 又与史朝商量。这里包含了几个层次，一是卦本身的情况，二是对元字的歧义理解 三是建与嗣二名的“辩证”。案屯卦与比卦的初爻不同，屯是初九，比是初六。屯卦的卦辞说：“屯 元亨利贞 勿用有攸往 利建侯。”屯卦初九爻辞说：“磐桓 利居贞 利建侯。”象辞说：“虽磐桓 志行正也 以贵下贱 大得民也。”两次都说到了利建侯，难怪要以之为核心意思。比卦初六爻辞说：“有孚比之 无咎 有孚盈缶 终来有他吉。”象辞说：“比之初六 有他吉也。”

屯为阴阳始交之卦，基本上是主亨通的。初九的意思是说，磐桓不进之时 虽然务在守静 但“亦宜建立诸侯”。老子说静为躁君，在古人那里，静是止乱的窍门。比卦初六的意思则是说 以诚信相亲比 会有意料不到的、额外的收获。比这个字我们在《论语》中不时能看到 指人与人之间建立某种联络 孚是信的意思。比这个字原来就含有亲附的意思 在亲附的初始 如果再没有信用 就什么也建立不起来了。在易卦当中 位是至为关键的核心 所谓六位时成 时位思想是易的独特标志。比如处在初位就表示当……之始，时本身是一种位置，跟我们今天说的时间不同。我们今天用时间这个词来表示、传达的意思 在古人是用久、宙等字去说的。时与久的关系 就好像点与线的关系一样 这是形象地说。但有一点“时用”是不受顺序限制的；而是有点参差起落、像十五桶打水、七上八下的感觉。比如说汉

朝在唐朝前面，但是我们说话谈历史却绝对不受此历史排序影响，完全可以先讲唐朝。作为位的时就是这样有一个“调动使用”的对应性，比如在这个时位该干什么了，它可以是完全孤立的、孤立时位。所以中国的时的思想是一种位子思维 不是线性的思维。所以中国的历史讲求止于至善 而不是机械发展 这里面的意思不同。因为有很多事是一步到位的，不可能有什么发展。但时与位却总是在那里的 所谓机、几也者 就反映了其中的种种联结。所以时位是一个人事之名，它与单纯的作为物理之名的时有区别。这些意思都是我们应该注意‘正别’的。简言之，时止则止，时行则行，在时上讲究的也是一种阴阳推运，即阴阳时用的意思。六位时成，就是讲的时位上的阴阳用的思想 没有空着的时位。或者还可以说，一切都要加入时 而时却不会加入“任何”。这就像一个傲慢的人 总是别人追求它 它从来不会追求别人。所以我们说整个“易”不过是一个阴阳而已 但仅仅是这个两仪 易所贡献给我们的就已经足够了。因为两仪之外无原创，华文化从来不曾逸出阴阳之外。知道了两个字，就能把一切都串起来。

元这个字可以有三种理解。一是作人名看，元是孟絜的弟弟。按照卦辞所示 应该立元；一是作年长之长子解 这样看应该立孟絜；但史朝是作“善之长”解（这也是周易中常见的解释）这样就应该是立元了。于是 在继承问题上就反映了两个标准 即以年龄排序为标准 和以理想程度、优化与否为标准。历史中每逢继位这样的大事 两者是很难协调、兼得的。所以史朝又分辨嗣与建二名说，如果是按长子继承制，那么从正名上来讲应该是说“嗣位”而不是说“建侯”。既然周易说了利建侯，用的是建这个字，就表明要有一番人为的动作和举动，这才是建之名的正解，所以肯定是要立元为国君的。这里是关于名与

易的一个极好的例子。利居贞、利建侯似乎是两全的办法：一方面 孟縶居于家 另一方面 元被立为国君。史朝说到孟縶的脚不好 不能为国家做事 虽然都是实际的功利考虑 但也不能说没有道理。因为华文化的品格构成本来是利害型的。从这些记载我们可以很直观地看到古人是怎样操作决断事情的。

《左传》昭公十二年载：“南蒯枚筮之 遇坤之比 曰 黄裳元吉。以为大吉也 示子服惠伯曰 即欲有事何如 惠伯曰 吾尝学此矣 忠信之事则可 不然必败。外强内温 忠也。和以率贞，信也。故曰黄裳元吉。黄，中之色也。裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠 不得其色。下不共 不得其饰。事不善 不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫易 不可以占险 将何事也 且可饰乎 中美能黄 上美为元 下美则裳 参成可筮。犹有阙也 筮虽吉 未也。”

案比卦与坤卦只有一个爻不同，就是第五爻，在比卦为九五 在坤卦为六五。黄裳元吉是坤卦六五爻的内容，一般都是主吉利的。南蒯占得了一个好结果 问子服惠伯的意见 于是子服惠伯趁机告诫他，说即使有再好的结果也不能弄险。比卦九五说：“显比 王用三驱 失前禽 邑人不诫 吉。”象辞说：“显比之吉 位正中也 舍逆取顺 失前禽也 邑人不诫 上使中也。”这里面的意思主要是说：凡人之情都是爱于来而恶于去的，就像《论语》中讲的 远之则怨。所以对王者的要求就是要内心中正、不妄喜怒 正如孔颖达解释说 不可为大人之道 但可为大人之使 此九五虽不得为王者之身 勤为王者之使。实际上这里还是讲的一个王者如何普遍亲附人众的问题，就是亲者吾亲之 疏者吾亦亲之 减亲。人为地亲疏容易造成壁垒 虽然凡事都不容易做到。南蒯要叛变 必然有一个是否得众的问题 没有

追随者、跟随者的活动是很难成功的。

《左传》昭公十三年记：“他年芋尹申亥以王枢告，乃改葬之。初，灵王卜，曰：‘余尚得天下。’不吉。投龟诟天而呼曰：‘是区区者而不余畀，余必自取之。’民患王之无厌也，故从乱如归。”

楚灵王为国人所迫，死在外面。当初他曾经占卜，想得到天下，结果是不吉利。于是灵王把龟壳扔在地下，对天大骂，这足可见楚灵王是一个极端忿戾的人。古人常说楚人沐猴而冠，并不是简单的诬蔑，楚人确实是乱七八糟的，所以它不可能统一全国。但是楚王却又时时都有北侵的野心，这些都是历史中可以思考的节目。诟天的人在中国历史中不止一处描写，这些人都是天地间的戾种。这里没有提到卦，只有龟卜，缺少具体的细节。

《左传》昭公二十九年载：“秋，龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨曰：‘吾闻之，虫莫知于龙，以其不生得也。谓之知，信乎？’对曰：‘人实不知，非龙实知。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。’献子曰：‘是二氏者，吾亦闻之，而不知其故，是何谓也？’对曰：‘昔有豢龙叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其嗜欲以饮食之，龙多归之。乃扰畜龙以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬻川。鬻夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝。帝赐之乘龙，河汉各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后飧之，既而使求之。惧而迁于鲁县，范氏其后也。’献子曰：‘今何故无之？’对曰：‘夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之。失官不食，官宿其业，其物乃至。若泯

弃之 物乃抵伏 郁湮不育。故有五行之官 是谓五官。实列受氏 姓 封为上公 祀为贵神。社稷五祀 是尊是奉。木正曰句芒 火正曰祝融 金正曰蓐收 水正曰玄冥 土正曰后土。龙 水物也。水官弃矣 故龙不生得。不然 周易有之 在乾之姤 曰潜龙勿用。其同人曰见龙在田，其大有曰飞龙在天，其夬曰亢龙有悔，其坤曰见群龙无首吉。坤之剥曰龙战于野。若不朝夕见 谁能物之 献子曰 社稷五祀 谁氏之五官也 对曰 少皞氏有四叔 曰重 曰该 曰修 曰熙 实能金木及水。使重为句芒 该为蓐收 修及熙为玄冥 世不失职 遂济穷桑 此其三祀也。颡 颡氏有子曰犁 为祝融 共工氏有子曰句龙 为后土 此其二祀也。后土为社 稷 田正也。有烈山氏之子曰柱为稷 自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”

案乾卦的初爻由阳爻变成阴爻，即初九变成初六，就成了一个姤卦。乾卦的第二爻由阳爻变成阴爻，即九二变成六二，就成了一个同人卦。当乾卦的第五个爻由阳爻变成阴爻，即九五变成六五时，就成了一个大有卦。而当乾卦的最上面一爻由阳爻变成阴爻 即上九变成上六时 就成了一个夬卦。这里 我们从《左传》中得到了一些实例 就是一爻变动的情况 在前面我们已经说过了。乾卦还有两个爻可以变，这里不妨作一点补充。就是乾卦的第三、第四个爻由阳爻变成阴爻 即九三变成六三就成了一个履卦 九四变成六四就成了一个小畜卦。而且 这里还有一个六爻全变的例子，就是乾卦变成坤卦。笔者在学习《周易》的过程中曾实习占卦，得到过一个六爻全变的卦。七、八为少阴少阳 是不变的。九、六为老阴老阳 是变的。这样 我们在前面说过的一爻变动和六爻变动就都有了历史的证据。一爻、六爻变动尚且如此 二爻、三爻、四爻、五爻变动就更不用说了。坤卦与剥卦的关系也不难理解，当坤卦的上六变成上九时，

坤卦就成了剥卦。可以注意的是，见群龙无首吉可能与文王有关系，因为纣失去了天下的人心，已经是一个群龙无首的乱局，而这些正好对周有利 所以说见群龙无首吉 就很容易理解。古代注经家从一般的层面去说，就不是很好理解了。

关于夔龙的问题 这里仅能作一些猜测。在帛书周易中 曾有大段孔子关于龙的议论，显得有些野朴，但孔子自己是占卜的。龙应该是蜥蜴类的动物，像中国的扬子鳄，民间俗称土龙，田间地头过去常能看见。现在东南亚国家的经济生活中有养鳄鱼一项，古代的动物种类比现在多，所谓夔龙之类应该不算稀奇。当然古代山西的情况就难说了。

《左传》昭公三十一年载：“十二月辛亥朔 日有食之。是夜也 赵简子梦童子嬴而转以歌。旦占诸史墨 曰 吾梦如是 今而日食 何也 对曰 六年及此月也 吴其入郢乎 终亦弗克。入郢必以庚辰。日月在辰尾 庚午之日 日始有谪。火胜金 故弗克。”又《左传》昭公三十二年有：“夏 吴伐越 始用师于越也。史墨曰：不及四十年，越其有吴乎！越得岁而吴伐之，必受其凶。”

这是关于吴越与楚国的预言。古人占卜、占梦、占星等各种手段是并用的 在《周礼》中对此有详细的记录。从这里的文字记述来看 只涉及占星、占梦两项。关于星象与军政之间的利害联系，《史记》中有详细的叙述 可以参看。伍子胥报仇 以及越国灭吴都是人们很熟悉的历史故实，不用赘言。只是一般文学人对古代天文学知识缺乏了解，所以像二十四史中的天文历算部分就很难阅读。如果能有一个简易的古代天文学教程，这方面的缺失就可以弥补。

《左传》昭公三十二年有“赵简子问于史墨曰：季氏出其君，而民服焉；诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也。”对曰：物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣，民之服焉，不亦宜乎？鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣，虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故诗曰：高岸为谷，深谷为陵。三后之姓，于今为庶，主所知也。在易卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。昔成季友，桓之季也，文姜之爱子也，始震而卜，卜人谒之曰：生有嘉闻，其名曰友，为公室辅。及生，如卜人之言，有文在其手曰友，遂以名之。既而有大功于鲁，受费以为上卿。至于文子武子，世增其业，不费旧绩。鲁文公薨，而东门遂杀适立庶，鲁君于是乎失国，政在季氏，于此君也，四公矣。民不知君，何以得国？是以谓为君，慎器与名，不可以假人。”

季氏得鲁政，田氏得齐政，在先秦都是很有名的。赵简子问这些事，很明显反映了一种心理，就是如何能够既得到政与国，乃至天下，而又为人们所接受认可，不遭到反对，这也可以说是先秦时代的一种普遍心理，是不奇怪的。我们须知道的是，从上古很荒远的时代，所谓万邦，到最后的六国，中国历史实际上是在一个不断整合的过程中。因此各种僭夺只是一些历史事象罢了，都是必然的。包括秦统一以后两千多年的帝国时代也还是如此，虽然中间会有种种反复。所以孔子等人讲的应该不应该只有道理上的意义，历史自己的运演是停不住的。大陆帝国是东亚的宿命，只要不统一、一分裂，就会马上要求再整合，直到整合了为止。而在这重新整合的过程中，无论怎样的伤害就都只能听天由命了。而整合却是周期性发作的，不二过的理想等于是一个空想，所以中国历史就是一个幸生的历史。除非它

能建立一个不再分的可持续机制，否则再过是绝对不能避免的而且是周期性的。所以如果有人有出于艾安的妥协让步 那他一定是在为下一期的周期性爆发做贡献。文学之儒总喜欢做这种事 而文学之儒常常是些稀里糊涂的人。并且 从通常经验上来说，下一期的发作往往比上一期更利害、程度更剧烈。由于一切不幸都是必然的，所以对不幸的各种意见也就成了多余。古人说 惟器与名 不可以假人 由此我们可以很清楚为什么器、名是最重要的了。《系辞》说形而上者谓之道 形而下者谓之器 宗庙祭享、国权等等 这些当然都属于器 后面的统绪治道是很清楚的。杜预注曰：“乾下震上 大壮。震在乾上 故曰雷乘乾。”大壮卦是震上乾下的 从自然之象来说 乃是雷在天上 因为震为雷、乾为天。从人事之象来说 则谓君子以非礼弗履 明显含有告诫的意思。但这里史墨所说 却很有出谋划策的气味。尤其是他说到雷乘乾曰大壮、天之道也 等于点明僭越侵夺是历史的必然之势。名教之所弃者，古人却有拿易去加以解释的，可见易与名还是两回事。易是中性的，而名不是。

阴阳图表：（阴阳链）

阳 { 天、日、暑、乾、刚、形而下、上、君道、时间、仁、动、有、君子、奇、男、夫、火、昼、知、
阴 { 地、月、寒、坤、柔、形而上、下、臣道、空间、义、静、无、小人、偶、女、妇、水、夜、能、

进、喜、喜剧、人、雄、公、生长、爱、开放、自由、吐、拉撒、生、开始、创造、主动、
退、悲、悲剧、鬼、雌、母、收承、恨、封闭、禁锢、吞、吃喝、死、终结、毁灭、被动、

{ 光、白、圆、春夏、旱季、热、蒸发、大一、外、乐、放肆、少年、劳动、躁动、轻、急、
明、黑、方、秋冬、雨季、冷、凝结、小一、内、礼、约束、老年、休息、安静、重、缓、

虚、南、唱、响、闾、天体、木、光、明、恩、儒、分、开、异、有极、执耒、强、奇、正、
实、北、和、应、森、宇宙、金、影、暗、威、法、合、关、同、无极、虚无、弱、正、负、

{ 厕所、闾、川、殊途、百虑、播放、追求、甜、有为、加、乘、晴、松、神、盈、行、
饭馆、闾、海、同归、一致、接收、逃避、苦、无为、减、除、阴、紧、鬼、亏、住、

牡、力、健、外象、父系、生息、大、演奏、出、语、先、行、言、知彼、萃、盈、外科、旱、
牝、劲、顺、内质、母系、消耗、小、聆听、处、默、后、知、知、知己、素、谦、内科、涝、

{ 儿科、真善美、骄傲、功、过越、官学、秦始皇、凸、事、陆、阳春白雪、沙漠、恒星、风、仕、
妇科、伪恶丑、自卑、过、不及、私学、西太后、凹、物、水、下里巴人、沼泽、行星、凰、学、

武、关羽、益、宣战、圆、仲、太阳耀斑、耕战、军人、五声、元音、自由、殖民、一般、出、
文、孔子、损、议和、直、曲、太阳黑子、耕读、农民、七音、辅音、计划、移民、具体、入、

{ 垂钓、僧、释、醒、钥匙、飞龙、鲛夫、儒林、长生、安乐、富贵、尊崇、显名、爱好、财利、始、
撒网、道、老、睡、锁孔、潜龙、寡妇、丐帮、死亡、忧患、贫贱、苦辱、弃捐、亡利、失意、终、

得意、喜庆功赏、崇高、善、开、言、押、胡、美、似、开花、革命、民主、空军、婚礼、炎上、
有害、刑戮诛罚、卑小、恶、闭、默、阖、汉、丑、是、结果、改良、专制、海军、丧礼、流下、

波纹年轮图：



《周易·说卦》传中的类问题

类问题是中国古代思想学说中至为关键的大问题，关系到整个中夏思维的基本特质，尤其在先秦思想学术中有着集中的表现。类思维被广泛地运用，象《周易·说卦》中的取类就是很典型的例子。简单地说，取类是出于义理上的需要，故而取类的实质也就是易学的观物取义，或者说通过取类来表现的取义，这一点是最基本的。《系辞》中说：“是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。”这里很明显把宇宙中的一切事统一地视为类问题，八卦通过排列组合构成六十四卦，然后通过这些卦对不同的事类进行收摄，这样变易就尽括在卦系中了。因而触类引伸乃是易学易卦系统该摄处理一切变易的基本方法途径，是必须通过类来达成的，对世界的把握，也就是对各个不同类、事类与物类的把握。（这些可以参见《周易注疏》，此处不再赘言。）

《系辞》又说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。”这里的情是情况、状况、实况等意思。《系辞》中说：“是故知鬼神之情状”就是这个意思。系指事物，事实的情况与实况、实情。因为卦爻系统是对事物、事件等的拟写、模拟，通过这种手段来展示各种变易，所以各个卦也就是对不同类型的事物变易、变动情况的模拟和拟写、展示，是人文初始阶段人们对世界的一种把握和理解方式；而这一方式又有着

完整的系统，“以类万物之情”所表达的正是这样一重人文涵义。早期人文正是假借类这一途径来分别、判断、归摄并理解一切的；也正是在此一人文传统下确固了易学义理取类的深厚背景。《系辞》谓：“于稽其类，其衰世之意邪？其称名也小，其取类也大。”正是说的义理取类的深广蕴涵；而《说卦》中的各项取类取义实例，恰是在此一原则贯穿下运行操作的。

《说卦》云：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”这是《周易》八元卦的直接命名，易卦的基本义理也集中在这里，并且通过这些元义理的进一步排列组合，也就是元义之间的相互搭配构成新的卦义，六十四卦之义就是就样确建起来的。由此可见，在易学中义理也是有着基元性和组构性的，而这种组构是必须意会的，在这些组合中仍然要以类为骨架。尤其是每一个卦都是义理与实体（或者说法象）一体的，这本身表明了义与象（即物）之间的关联，亦即取类上面的联系。比如乾卦，从卦义上说乃是健，即健健不已，而从实物上说则是天，因为天是永远运行不息的，所以义与物便在运化不止这一点上发生了类性关联。但从物取义是没有固宜的，这就是《说卦》中所展示的，也就是《系辞》中所说的方以类聚，物以群分。易卦正是这样一种聚类分物之方，比如说乾为马、为首、为天，这是从实物上言，而“乾，健也”则是指的取义；《说卦》所展示的正是两者的关系，而以类性为中枢，因此观察《说卦》中的义理状况，对于把握易学的思维方式，乃至整个中夏思维的特征，都是必不可少的工作环节。

我们只要稍微留心一下，就不难看出《说卦》中的条理安排，由八卦的直接命名，到易卦观物的两取法（即远取诸物，近取诸身），最后是八卦的方类规定，基本上由三个序列环节构成，其中最详尽地反映易学类特征的是第三个环节，即易卦八

个元卦的义类规定，从这些观类过程中，我们就可以趋近对一种思维的性质特征的把握。

《说卦》中说：“乾为天、为圆、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。”可以看到，从天到木果，由至大到至小，都同样是言说的实物，或者说实体。这一系列的实物 它们在物类上是各不相同的 而且与“乾 健也”的“健”也是不在同一个层面上的 因为健是义(乾卦的)而天、圆、木果等则为乾卦的物 或者说象 但是义与象却同样摄归于一个乾卦，这中间是靠什么纽带达成的呢？初次接触到这一系列说法的读者，很自然地会认为这些都是不可理解或不易理解的，会认为是古代人神秘而混乱的非类思维的产物。但是 根据人文学的原则 人文越是早期 初始时代的思维理解 越具有庄严性与必然性 所以《说卦》中的类系列绝不是凭空牵附。在《周易》的注疏中 详细地列说了八元卦义类观取的由来，这些古代的学者所做的工作，实际上是对思维材料的保存，使我们今天还能有参照的起步。

《正义》说：“此下历就八卦广明卦象者也。”乾象之所以为天 是因为天体运行不息 符合健义 所以其义为健 其象为天 于是天动运转 循环往复不止 所以乾象又为圆 因为圆是滚动不停的，从这里可以看到观象之间的连续性；乾象可以说是一个聚类之方 这样 从天到木果 就在义类这一中枢纽带上系联于一起 从而变得易于理解了。乾为君父 是因为乾为万物之元始 这在乾卦中讲得明白。古代人文中 君父不是单纯的人伦之名 而首先是一个法则 通过自然垂范显示给人 从而有了人伦 人只是照着这个本然的法则去做 履践而已。像汉代五行论中五行相生的伦理解释，就是上古理解传统的继续，还没有断档。可以说 乾卦中讲的天圆乃是自然之象 而君父则为人事

之象，两者统一为易象，故而自然与人文的合一特征极为鲜明。而这种合一并不是简单笼统地规定在一起的，而是通过类关联来达成，可见合一本身是有待分析理解的对象。

乾象又说，乾为玉为金，因为金是坚刚的，乾为阳刚之卦，刚健不已 所以可以说其象为金 玉石温润透明 乾之立义 单纯简易 取象清明 所以说其象为玉。因此 在明象的过程中需要意会。中国的文字也有这一特征，古代学者解释的文字与易卦之间的血脉联系正可以在此得到一点说明。接着，取乾象为大赤，是考虑到大红为盛阳之色，同乾卦本身的阳刚亢性是相应的，这就是说，两仪性的义类关联是取义观象的核心与最基本内涵，事物的联系，就是类性关联本身。不同的联接方式，是取类即类性理解，格致上的不同 但任何一种联接 只要其所以然是自圆的 那它就是成立的。这样 世界上就不再存在不可思议和理解的东西，故而易学认为知与能是完全的、无所不达的 道理就在此。另外 乾取马为象 也是极可注意的方面 这里分别用良马、老马、瘠马、驳马四象说明行健之善、行健之久、行健之甚 以及至刚之性 因为是好马 所以必然善于奔跑 因为是老马 所以健行年月很久了 这是从时间上说 而运行太多太久 所以马就瘦瘠 这是从量上说 老马、瘠马 都是从迹象上讲说指示的。驳马是古代能食虎豹的一种动物，所以喻至健至刚之性 同样一种动物 可以有多种取法 这说明取象是没有固宜性的。最后 乾象取木果 因为果实长在树木上 年年都有 循环不止，生命的生息消长就如同天体的运行一般，健健不息，因此 木果之为乾象 其思路也就很明显了。可以说 从天到木果，由巨到细，这上面所体现的正是易学该物不遗的体物原则，通过极为直感的方式得到说明。我们有必要把思路的过程排列在下面，虽然有些繁琐，但这样做可以使问题显得更加一目了然。

《说卦》中从坤到兑的罗列是这样的：

坤为地，因为大地承载一切，而坤取义顺承，系纯阴之卦，元卦八象本是取地，所以说坤为地，下面震为雷等取象都是这样。

坤为母 大地生育万物 为化育万物的母体与场所 所以取象为母。从这里可以看到自然伦理的痕迹，因为古代伦理的涵义并不是局限于人伦一域上的。

坤为布 大地广布、广载万物 所以取象为布。其象为布 其义为广承性，其中的类性关联可以清楚地意会。

坤为釜 釜是烹具 大地化育万物 万物成熟 犹如食物被煮熟 所以其象为釜 其义则为成（熟）

坤为吝啬 万物生成 各依照遵循自己的类性 其性分不会胡乱发生移转。名分思维就是从自然的这种理解来的，所以名分是吝啬的 既不会多一点 也不会减一点 大地生物不转移也应这样理解，就是只给予物性规定下的发育，所以是吝啬的。

坤为均，因为大地给予万物的机会是均等的，都各有自己的份额。

坤为子母牛 牛性温顺生育多 大地顺承万物而化育多 所以取象如此。

坤为大舆，大车能载物，这是对大地的比方。

坤为文 文指花色繁多 万物成就五彩缤纷的世界 郁郁乎成文。

坤为众，万物众多。

坤为柄 大地是生物的根本 好比器物的手柄 故取柄象而为义也。

坤于地也为黑，坤不就是地，地是基本的坤象，上述理解，

都包含着一个以地为中介的内容，又多转了一个弯。坤在地为黑色，这是因为黑为极阴之色，而坤是极阴之卦，光都被吸收的时候即为黑色，这内收性就是阴性的。大地吸附万物也是这样，都是在阴仪性下统一达成的义类关联，黑色不过是所取的一项坤象而已，易之取象是变动不居的。

震为雷，雷为震动、发动之象，所以取为基本的震象，雷性刚健，震为阳卦，正好相符。

震为龙，龙为阳刚之物，主发动，乾卦取龙为譬，言各种不同的动作，所以取象为龙。

震为玄黄，《正义》说取其相杂而成苍色也。可能两色相混而成另一种颜色，古有苍龙之说，上文说到龙，所以苍色可能与之相连属，不然两色成一色较难理会。也可能指春天的颜色。

震为蓐，春天万物萌苏，蓐布生长。震取义发动，生命的萌动是专一的，其义类大概在此。

震为“大塗”，万物的生出所循的途径好像一条大通道，大“通塗”。古代以大路喻道，震系义于生命所出之道，所以取象如此，从这里可以看到易卦所包含的生机涵义、取象命义间的类性关联。

震为长子，因为震是乾坤两个母卦初交所得的结果，即坤卦初六得乾而变为初九，由阴爻变为阳爻，这就是震。震为阳卦，又为子卦，所以说震为长子。即初交所得故为长，这一取象比较专门，下面笔者只选择比较一目了然的取象来说明问题。这里再一次说明伦理不限于人伦。

震为决躁，《正义》只解释说取其刚动，这样看来，决谓决断，躁为躁动，都是阳刚性的动作，所以说为刚动，震这发动本身就是阳刚性的，故取象如此。

震为苍莨竹，春天是万物发动的时节，苍莨形容春天竹子初生之美，故而取春竹之象以为震义也。

震为萑苇，萑苇是荻芦之坚成者，与上象相连属。

震于马也为善鸣，马嘶像雷声一样远远就能听到，震本象为雷 所以这里从声音上说 可见相象性就是相类性 也就可以相与为义。

震为鼻足 鼻就是指马的后足白 非常显眼，一动就可以看见 所以这里取义显见之动 像打雷 就是动而显见的。

震于马也为作足 马足能矫健运动 震本义全在动上 所以取象如此，马本是善动之物。

震于马也为的颡，指白额，也是动而易见的意义。

震于稼也为反生 谷物刚长出来时 外面都是有壳的 这是初生之象，初生就是一种发动，反生指始生之象而说。

其究为健 究就是至极、终极的意思 不断地发动 推到终极，这就是健健不已。

震为蕃鲜 鲜指鲜明 是说春天草木繁生而鲜明可见 春天的气象，所以春天亦为震象。

巽为木 因为木可以輶曲 有巽顺的意思。

巽为风 风是通畅顺达的 自身没有阻隔 所以取为巽的本象。

巽为绳直，取其为物立准，如发号令，木工要以绳墨为法范 巽有号令顺达之义 所以这样取象。

巽为工 与上面相一贯。

巽为白 风把尘埃吹掉 就一片洁白 这一取象也是与风相关的。

巽为长 长在这里是远的意思 指风吹送很远而言 也是依

风取象。

巽为高 指高远 风的物性是既高且远的。

巽为进退，因为风性是变换不定的，随时改变方向。

巽为不果 指不能果断 因为风的禀性是随顺柔曲的 而不是截然分明，不是干干脆脆，一定下来就不再改移的那种类型，所以风性是不定性的，而不是一定的。

巽为臭 气味顺风传得很远 逆风就闻不到 这是典型的相关取象，或者说关联取象。

巽为寡发 风吹落树叶 叶子稀少 如人之少头发 所以在人则取少发之象。

巽于人也为广颡，额头宽阔之意，也是指头发少。

巽于人也为多白眼，对人有意见则多白眼，风大时其势躁急 对人有意见是内心不平静 大大地起了风浪波涛 所以取象如此 心中兴风作浪 对人可想而知。

巽为近利 市三倍 承上象 人际冲突 多因为利害关系 就是恶人之情多近乎利也 市三倍指木 包括作物 生长顺利 大大丰收 市面充足 三倍 喻多 之利也。这类取象较远 从中可以体会出什么叫曲成万物的委曲义涵。

巽究为躁卦 风势趋极则躁急暴烈 所以取象如此 但这里说躁卦而不说躁，可见卦的广取性，还不单纯就是那六十四卦的局限，只要合乎立卦标准原则，就可以取卦设卦。

巽为高还指树木往上长。

坎为水，此坎卦所取之本象。

坎为沟渎，是积水的地方，坎含险陷义，与此象正相类。

坎为隐伏 水藏在地中 隐伏在地下 险陷本身也是潜伏着的 都是一般。

坎为矫輮 使弯曲的东西变直叫做矫 反之为輮 水性是任意曲伸的 所以这样取象。

坎为弓轮，水可以像弓矢一样喷射出去，也可以像车轮一样循环运行 所以为弓轮。

坎于人也为加忧 坎为险难 当然要多多地忧烦了 故加忧为坎象。

坎于人也为心病 忧虑险难 故成心病。

坎于人也为耳痛 听劳则耳痛 面临险难 竖起耳朵监听窥探一切消息，所以取象如此。

坎于人也为血卦 人之有血 犹如大地有水 所以在地为水就是坎卦，在人为血就是血卦，符号都是一样的，这就是分殊，上面巽为躁卦也是这类情况。

坎于人也为赤 人血是红的 水是绿或蓝的 古代认为其色黑 所以坎于地也为……。

坎于马也为美脊 坎卦阳居中 水性刚居中 脊椎是运动的中枢 属阳刚性 故比方如此。

坎于马也为亟心 即急心 焦急是心里面的活动 焦急是坚强刚性的 以中坚内动与水坎为类 同为坎象。

坎于马也为下首 水向下流 下首就指这个。

坎于马也为薄蹄 水贴着大地和物体流 马蹄贴着地跑 以贴行为类，无固宜之方。

坎于马也为曳 拉着东西在地上拖着走 与大地相磨擦 水就是紧贴着地流动的，比上面程度更进了一步。

坎于舆也为多眚 就是多灾 多隐患的意思，一架尽是毛病的大车 不能重载 处处都是险情。

坎于舆也为通，水流则通，水象既含险陷之义，又稟通义，险陷与通相反相丽，无险不通，无通不险，两义相反而又相成，

故有反训特性，这类取象，也就是反训之象。易卦取象多如此，也就是反训性的类性关联。

坎为月，古人认为月系水精，故取象如此，而从潮汐来看，月、水也确实有至深之关联。

坎为盗 水是无孔不入 而又无声无息 到处浸渗 所以用盗来形容 故取盗象也。

坎于木也为坚多心 取刚在内 水是外柔内刚的 坎卦中爻为阳 上下为阴 就是阳在阴中 木质中坚 正应此义类 故取坚多 心为坎象。

离为火，这是离卦的本象。

离为日，太阳就是一团火。

离为电 电有明 本来似火之类。

离为甲冑 甲冑是刚性在外的 离卦柔中而刚外 所以取甲冑为离象。

离为戈兵 戈兵也是外刚的 所以亦为离象。

离于人也为大腹 大肚子里面是一包气 所以是内柔的 故为离象。

离为乾卦 取其日所烜也 太阳如一团火 普照大地 日复一日循环 健健不已。

离为鳖、为蟹、为羸、为蚌、为龟 都是甲壳类动物 取其内柔外刚之义。火也是外烈内软的。

离于木也为科上槁，指树木中空而上面枯槁了，中空为柔，树木为刚 故取为离象。

艮为山 此为本象。

艮为径路 山上有路 路是行走用的 这就是止亦反训动之

义也，故径路为具有反训义涵的艮象。

艮为小石 小石也是山之类 不过有大小之别而已 这是易象该摄大小之象 只问义类 不论小大的意思 故取象如此。

艮为门阙，门阙高又可以通行，这也是从行与止上来连类取象的。

艮为果蓏，指草木的果实，草木生长在山间，所以也取为艮象。

艮为阨寺 指禁止人的地方、场所 直接针对止这一本义，所以取为艮象。注意，这是人文之象，前面小石等为自然之象。

艮为指，这是指物论方面的取象，当我们指定一项事物时，于是就在它上面停住固定下来了。比如我们指牛为牛，它以后就叫牛 也不会变成马 所以取指为艮象。这样看来 正名也是艮象。

艮为狗为鼠 狗是看门的 鼠老呆在人家里 都是止于家中的动物，所以取为止象。

艮为黔喙之属，指栖息在山里的动物，同上象住在人类家中的动物只是生活场所不同罢了。由于这些动物身上有山止性或家止性，所以俱为止象。

艮于木也为坚多节，多节是树木坚劲的表现，山中的林木性质坚劲刚挺 两仪性上为阳刚。上面说到山里的动物 这里说植物 从止性上面来讲 大概节是固定不变的 所以为止。

兑为泽 这是本象。

兑为巫，《正义》解释为取其口舌之官也 在易卦中 兑为说 即悦 看来其来源同言语方面是有些关系的 所以这里才取口舌之官的巫象 其渊源待考。

兑为口舌 口舌乃言语之具 与上象相连属。

兑为毁折 为附决 都是指秋天作物成熟。兑的基本义为喜悦泽布 秋物成熟自然可悦可喜 天播其德泽。按古代语言到今天已经陌生疏远 其义旨本来简单 这里只作简短说明 所以暂不推究。

兑于地也为刚卤 指少水咸卤的地带 取水泽不到之义 因此这一兑象有反训指性。

兑为妾 妾主顺从 令人悦喜 这是人事之象。

兑为羊，也是取羊性顺从令人愉悦，都是在悦义上取象。

《说卦》中的义象编排大致就是这样。上面作了逐条简单的复述 这个工作是绕不过去的。从这些简短的解释中 我们所看到的乃是一种思维，一些路径，一种思路 在统一的思路，以类性为中枢，将纷繁的法象贯穿在一起。设若不了解一下这些思维路径的话，那么就会对这些法象系列产生莫名其妙的感觉 因此 也就不能够更进一步地从这里为起步 去洞察整个类基础上的中夏思维。故而建立思路派的学风，乃是最为急迫的工作。关于这一点此处不能展开讨论，只能顺便提到而已。

实际上，类思维在先秦就已经准备了它的理论基础，这就是名学中的类问题阐说 尤其在《墨子·小取》当中给出了关于取类的基本原则。《小取》说：“夫辩者 将以明是非之分 审治乱之纪 明同异之处 察名实之理 处利害、决嫌疑焉 摹略万物之然 论求群言之比 以名举实 以辞抒意 以说出故 以类取、以类予。有诸己不非诸人 无诸己不求诸人。”墨家把“辩”的基础最后落实在类 取予 止 也就是“以故生、以理长、以类行”的名理原则 即“三物（故、理、类）必具 然后足以生”的一贯。名学以类为“辩正”的基石 所谓“辞以类行者也 立辞而不明于其类 则必困矣”，《大取》结尾处也有一个耐人寻味

的类系列编排 人不解其意 正可以参照说卦中的思路 从中可以折射出名学与易学的一贯性，这里不及赘引，重要的是类的取予问题。简单讲 取就是拿出，予就是给进 类取予就是类的拿出给进 可以说 名学与易学的运营 乃至整个中夏思想学说的运转，都不曾脱离这个基础，因为它就是思维本身的最一般特征。任何一门学术、一种学说 实际上都是一种类取予活动的结果。

比如在《说卦》中 我们看见天象、木果象 于是就从中拿出一个健义 这就是属于类取的格物活动。反过来 我们也可以把健给进圆、马等象中去 这就是（类）予。但有一点 这种给进活动不能是乱来的 而必须符合类的规定 取也是一样 所以说要以类取予，《说卦》中的奥窍正在于此。借助名学 我们很容易地就分析出了义象系列的基本特征，名学中也在在都是这些东西 这里就不细说了。总之 思路分析所要求的正是各个学科（如名学与易学）之间的互勘，互勘方法也是朴学最基本的治学研究方法。

本文原旨在最节略地说明、或者说点明有一个类思维特征贯穿在古代思想学说中。在结束以前，还想再举两个例子来使问题显得更清晰一些。比如先秦荀孟两家争论的性善恶问题，就是因为取予上的当否所引起的辩论，借用类思维可以很清楚地看到症结之所在。孟子说 有人看见小孩要掉在井里了 于是恻隐心动，这就是每一个人先天固有的善性发生了作用。所以孟子的性善学说，是以这些点点滴滴的格物致知为依托的；而荀子则列举了许多相反的例子，来说明人性是本恶的，他也是从点点滴滴的人性格致来确立自己的学说的。事实上，这种拉锯战是毫无结果的，因为它们都犯了片取与片予的毛病，缺少正类的基础。就如见孺子的原则 性恶说自然也不例外了。好比

看见白马黄马 从中拿出一个马来 再把它给进黑马中去 这当然是可以的，但是如果把马给进一切动物中去是否可以呢，显然它不能给进黑牛，所以说取类容易予类难，故而孔子只说到性相近为止 反而是一种比较平允的态度。《说卦》中所反映出来的多半都是以正类取为依据的关联，因而没有明显悖理的地方 这一点同性善恶说正可以比照。由此可见 通过名学类分析把握学说所由出的格物经过，就能十分清楚地看到问题的实质 故而在取予上不同的项目之间 是不能发生争辩关系的 更不用说本来就不当的取予。

另外，像董仲舒的学说，历来也是颇受人非议的。实际上，如果不了解董氏学说系统的类基础，那么也很难对之作出令人信服的批评。因为董仲舒是通名学的，这从他的著作中就可以看出来 而董氏的天人合一思想 更是直接以类为基石。在《四时之副》中 董仲舒说：“圣人副天之所行以为政 故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑 异事而同功 皆王者之所以成德也。庆赏罚刑与春夏秋冬 以类相应也。如合符 故曰王者配天 谓其道 天有四时，王有四政 四政若四时 通类也 天人所同有也。”可以看出 古代思维中对事物都进行了人事化理解的处理，因而在这种理解方式中所侧重的乃是义理的方面而不是物理的方面。四季生长收杀，四政庆赏刑罚，两者是以类相从的，其整齐的类性对应，就是自然与人事两方面的合一。故天人合一在董氏学中一直是以类性为基石的。这里的思维路径 实际上正是《说卦》中的那种义象类型 四季乃自然之象 四政乃人事之象 生长收杀指其义，代表宇宙的一般法则，因此人文政事的生长收杀就是庆赏刑罚 在这里仅仅是表达用字不同而已。又《人副天数》讲得明白：“人有三百六十节 偶天之数也 形体骨肉 偶地之厚也 上

有耳目聪明 日月之象也 体有空窍理脉 川谷之象也 心有哀乐喜怒 神气之类也 观人之体一 何高物之甚 而类于天也。”“是故人之身 首髻而员，象天容也；发象星辰也……天地之符、阴阳之副 常设于身 身犹天也……此皆暗肤著身 与人俱生 比而偶之 弇合 于其可数也 副数 不可数者 副类 皆当同而相应 犹其形也 以数相中也。”数类是天人的关系事实 基本公理 在繁复的天人相与为象的罗列排比中 较之《说卦》中的诸义象更直接、更明朗，这种认知是贯穿在整个董氏学说系统中的 就是以类为中枢的思维。《同类相动》认为 类是物物相动的所以然，即“类之相应而起也”，“物故以类相召也”，“物以类应之而动者也”。在董仲舒列举的大量实例中 很详尽地说明了他的主张 这里不再赘述 只要运用对《说卦》义象的观察 我们就能够举一反三 把握古代类思维的脉络。

董仲舒的学说 象天人合一 实质上乃是类学说 因而我们对董氏学的评估，实际上就是对他的类学说的批评。可能人们会不赞同他那种类思维方式，但是争论必须是以对类问题的学理审视为基调 这一点却是肯定的。通过对《说卦》中义类关联的观察，继而又列举两个例子辅助说明，从中应该能看到类问题的一般展示了。类思维尽管是人类最一般的思维，但是中夏人文的特别理解与处理确实要求对之加深思考。在汉代以后的思想学说中，类性关联或许表现得没有以前那样直露，但是却很广泛地遍在于一切学科领域中，比如医学，就频繁地使用类这一基本工具 并在实际验检中得到证明 这个大话题 此处不及展开了。这篇文字原只为点出一个可以注意的问题，同时希望说明不是太乱，如果能达到这个效果，那么我们以后再把问题展开来就容易多了。

参考文献：

《周易正义》中华书局影印《十三经注疏》1989 版

Reference Books: 《The Red Meaning of Zhou Yi》in 《The Explanations
for The Thirteen Classics》photocopied by Chinese Bedestore in 1989.

《周易》解释义理对观两点

孔颖达疏《周易正义》与朱熹注《周易本义》是历史上两部最具代表性的关于易学解释的著作，由于儒家义理之学多是借易学来阐述、发挥的，因此，不同的文本解释，实际上表达了不同的思想学说。这样，为了看清历史学说的真相，各家解释之间就存在着可比性。孔疏《周易》与朱注《周易》正是如此，两者所表述的义理系统有很大的不同。在这里，我们先只能就几点加以说明。

关于一阴一阳之谓道的解释，孔氏疏与朱子注大不相同。案孔氏疏承自韩康伯注，而韩注又为王弼一脉，其注曰：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象，必有之用极而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣。故穷以尽神，因神以明道。阴阳虽殊，无一以待之，在阴为无阴，阴以之生，在阳为无阳，阳以之成，故曰一阴一阳也。”很显然，韩注明确提出阴阳为无一相殊之辞，明系晋学以无解道之理脉也。孔氏疏更进一步阐释曰：“一谓无也，无阴无阳乃谓之道，一得为无者，无是虚无，虚无是大虚，不可分别，唯一而已，故以一为无也。若其有境，则彼此相形有二，有不得为一，故在阴之时，而不见为阴之功，在阳之时，而不见为阳之力，自然而有阴阳，自然无所营为，此则道之谓也。故以言之谓道，以数言之谓之一，以体言之谓之无，以物得开通谓之道，以微妙不测谓之神，以应机变化谓之易，总而言之，皆虚无之谓也。圣人以人事名之，随其义理，立其称号。”又曰：“云道者何？无之称者，此韩氏自问其道而释之也。道是虚无之称，以虚无能开通于物，

故称之为曰道云无不通无不由者若处于有有则为物碍难不可当通道既虚无为体则不为碍难故曰无不通也。无不由者言万物皆因之而通由之而有云况之曰道者比况道路以为称也。寂然无体不可为象者谓寂然幽静而无体不可以形象求是不可为象。至如天覆地载日照月临冬寒夏暑春生秋杀万物运动皆由道而然岂见其所营知其所为是寂然无体不可为象也。云必有之用极而无之功显者犹若风雨是有之所用当用之时以无为心风雨既极之后万物赖此风雨而得生育是生育之功由风雨无心而成是有之用极而无之功显是神之发作用以生万物其功成就乃在于无形应机变化虽有功用本其用之所以亦在于无也。故至乎神无方而易无体自然无为之道可显见矣。当其有用之时道未见也云故穷变以尽神者神则杳然不测千变万化圣人则穷此千变万化以尽神之妙理故云穷变化以尽神。云因神以明道者谓尽神之理唯在虚无因此虚无之神以明道之所在道亦虚无故云因神以明道也。阴阳虽殊无一以待之者言阴之与阳虽有两气恒用虚无之一以拟待之言在阳之时亦以为虚无无此阳也在阴之时亦以为虚无无此阴也云在阴为无阴阴以之生者谓道虽在于阴而无于阴言道所生皆无阴也班无于阴阴终由道而生故言阴以之生也在阳为无阳阳以之成者谓道虽在阳阳中必无道也虽无于阳阳必由道而成故言阳以成之也。道虽无于阴阳然亦不离于阴阳阴阳虽由道成即阴阳亦非道故曰一阴一阳也。”

孔颖达的解释至为详尽由于孔氏的解释是一个不可分割的整体所以笔者赘引在这里以求文势的完整。道在这里被理解为对无的况谓，是没有体象的。同时有无的关系作了体用性规定，实际上也就是对道与物的关系作出了解释与规定。按孔

颖达的诠释“一”这个概念被等同或者说同化开无这个概念了。因此，一阴一阳之谓道也就成了无阴无阳之谓道。这种解释应当说是经过了历史转换的。因为就《周易·系辞》文句的原义来看，一阴一阳之谓道是个涵义比较直露的、直接的说法。无非是要表达道是具有两仪性的这样一重意思，没有涉及到无等义理。至少并未直接触及。由此可见，孔颖达的易学解释虽系历史学说之总结，但却是本以玄学的精神来进行的。在孔氏疏中，无、虚无、大虚是等的概念，都是不可分别的唯一。因此都被规定为“一”。请注意，这里的“一”是易学层面上的“一”，即作易数规定的“一”，而不是数学中的“一”。因此，它不具有可分性。在解释中，有与无二者还作了易数上的理论划分。也就是说，只有无才可以是唯一的，即“一”，不可分别的“一”，而有则不能为“一”。在数上，有只能为二，或其他什么，而不能是“一”。这就是说，但凡是有，它就是为可分性、分别性所规定的。因此无与有之间存在着无分别性与有分别性这一层区别，这是两者数规定上的不同。好比无都是一样的，而有却各各不同。在注疏中，有与无都是直接指对阴阳说的。因为即如两仪也还是有（的）从无而有的模子注定了两仪也要作自生的理解。而且，如果说道具两仪性的话，那么无是不具两仪性的。因为设若无有两仪性的话，则无在数上的规定将是二，而不是“一”，从这里，我们可以看到在无介入了关于道的义理内容以后，易学解释与先秦学说的出入。原来两仪是用来解说道的，而孔氏疏则成了对两仪作解释（即无的解释），注意，解释与规定二者在义理之学中是要分别清楚的。比如说道者无也，这是用无在规定的道，对道作无的规定；而一阴一阳之谓道则是在用两仪来讲说道，是解释、解说。通过这些区分，也能帮助我们看清历史学说中的一些变转事况。

无与两仪性的关系阐述 表明了无的彻底性。在注疏中 无论两仪或者是道都在无上做了规定或解释，因此，通过无这一项内容的讲说，实际上注疏对原始易学作了一层义理叠加，亦即一阴一阳之谓道本身与对之作无的言说，这是孔氏疏最直接的特点。事实上 对虚无的言说 随着义理阐述的所取角度不同而立名各异 分数言、体言等多项 象从物的得以开通这一层来讲虚无即为道 因为道指道路 可以通达到各处 当然 这种意思是形上化了的，是放在形上之学中去理会的虚无的变易性即为易，这一变化性的微妙不测称之为神，不过神是就自然无为的成就性而言 而不带意志的成分。这样的终极性、终极归结是不会人格化的（与之无缘），因而它还是偏于物理性的自然观，至少在事物言说上如此。这是中夏人文的特性。

实际上，贯穿在一阴一阳之谓道的解释中的核心还是无中生有的思想 因为有乃是闭结性的 不具有生成性 好比牛与马这两个物类，它们之间不存在生成联接关系，因此类与类之间不存有相成关联，而是直接与无发生生成学说上的规定关系。但无并不是一个终极实体，一个东西 无根本不是实体化的 就像解释中说的 无没有“体象”之可循。同时 无还有一重无意志的涵义 即无心、自然无为 好比风雨使万物发育 但风雨并不是有意要这样去做的，从这里，我们可以看到无的多重涵义，这一多重性 也就是文化上的多层性。最重要的 是解释中述及的用无之道 即穷千变万化以尽神之妙理 也就是握易之道 是易学的根本原则，在这里具体落实在无上，当自然万物都作了无的解释、规定时，自然垂范这一环节所需的理论基础也就配备整齐了。从这里我们可以看出 孔颖达的注疏实际上是对他以前的用无的人文传统所作的总结，这与宋元解释系统之奠定用理的人文传统正可比参，无和理二名是人文历史中的标志词。

孔颖达解释中的阴阳也从两气的角度去讲说，只是并未完全集中在两气这一项上而已。解释所强调的是阴阳由无而有，然又又不能因为两仪而显得有化了这一层意思，在这个基调上，再来体认两仪的不可或缺、割离性，使无的宗旨不至于破坏。同时两仪的传统又得以维系，所以反复讲说，寓意只在此。像董仲舒所说的“阴阳两仪不俱起俱伏，总是交替参差隐见的”，所以是一阴而一阳，此义相对于孔颖达的注疏，也具有参考价值。

孔氏疏注解详细，本自玄学一脉，而经学解释系统，又分两派：一是《十三经注疏》的解释系统，再就是以朱熹为代表的宋元解释系统，是中古以后的经学解释权威。在朱注《周易》中，关于一阴一阳之谓道的解释就很不相同，且十分简略。注曰：“阴阳迭运者，气也。其理则所谓道。”很显然，这是用理气来解释阴阳之道。按孔氏注疏中有一明确断辞，十分清晰明白，即无一相形，万有乃无体用殊、形殊所致。这与朱子理一分殊的理论模式正可比参。宋元注疏之学不可能离弃孔氏《正义》的历史基础，故理一分殊应当有其思想学说之血脉。从本质上讲，一殊的模型是中国古代思想学说的老传统，它源于中国古代学说中的一论，最直接者是道一的模式，故玄一、元一、无一、理一、气一等等，都只是串在一线上的珠子，连通下来的。故理一分殊与儒学的传承相因。当然一论不是本文所能详细论列的。朱子本人注一阴一阳之谓道甚简约，其谓“阴阳迭运者气也，其理则所谓道”“阴阳之运气也”的解释承自上古阴气阳气理论（此亦见于孔氏疏中，见上文），其迭运之理为道，亦是汉以前的旧说。即如《太平经》中就有言曰：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。比若地上生草木，岂有类也，是元气守道而生如此矣。”（安乐王者法）解道为运化之所循，元气只是循依着

道而迭运，这种道气理论显然只是汉代以前思想在书中的反映而已，但却是理气论之原体。案《太平经》乃汉时政治玄学著作，以神秘玄讖色彩为其外形，可珍贵者在于保存有许多思想方面的遗留消息，故宋儒之学，皆非其首创，而是完善张扬罢了。很明显，朱子以理气理论解一阴一阳之谓道，与孔氏《正义》以无一相殊、无一相形来解释一阴一阳之谓道是大相径庭的，一个是以道理即理为宗旨，而另一个则以道无即无的玄学为宗旨。比如《正义》在解释《系辞》的语义时说太极是无 无是太极，显然这种将无与太极连同的模式与宋儒将理与太极连同的做法虽然在具体名指上是不一样的，但在模式上却雷同，即这后面都隐藏着一个道，只不过玄学以无解道，而理学则是用理罢了。由此可以推断说，宋学的直接承袭对象可能包括《五经正义》的系统学说范模 即其所源 在内 这应该是有理据的。另外 像《淮南子》中的“一之解际天地，一之理施四海” 的黄老思想 即道一解理 与理一分殊亦有直接的血脉关联。

事实上，朱子以理气解说阴阳与道，在义理上造成了两分的效果 即把阴阳划归气 而把道划归理了 至少在文面理解上 极容易滑向这一两分思维。比之孔颖达的解释，朱子的这一处理更给人一种间隔感。因为历史上，阴阳与道在义理上本来是团得很紧的，是不易插入第三者内容的单独体；孔颖达的解释已然表现出了极强的义理叠加性，而理气说的拼入则更多出了一重切割作用。从一阴一阳之谓道这一立辞的涵义的不断间接化，就可以看出思想学的历史变迁与填塞。但理气在义理上毕竟是分析的 不像阴阳之道那样紧密 团成一体 如果我们把目光拉到易有太极是生两仪这一立辞上，那么，当太极规定于无时，则这一立辞在义理上与一阴一阳之谓道这一立辞就不会有多少扞格；于是，由太极而两仪与阴阳的无而有在说法上便

是相一致的、一贯的，而理气的解释，不具有这样的直接一致性，因为当太极被作理来讲时，则太极而两仪在义理上便会有由理而生气之嫌。朱子在注一阴一阳时，是明确把阴阳迭运与气关联在一起了的，而且就这句话的语势理解，好像转变成了“一阴一阳（两气的所以然、运化所循）之谓道（理）”似的。这与“一阴一阳 这个就是道”的原始语势已有很远的距离了。总之在孔颖达那里 叠加的义理解释还只是单项的 而朱子的叠加解释中则变成了双项，并且是一个对待项，尽管我们也可以说无是对待于有的，但无的情形毕竟与理气二者这样的分割而又对待的名指不同。至少理气不具有体用上的分割切割 理与气之间是一种不可或缺的板块拼结关系，是处在同一平列层上的二者，如果说理气是横的关系的话，那么有无之间就好像偏向于纵的关系。无论无还是理气，都绝不是单纯的名号、义理项，它们代表的乃是丰厚的历史人文内涵。

接下来在注“继之者善也 成之者性也”时，《正义》云：“是顺理养物，故继道之功者唯善行也，若能成就此道者是人之本性 若性仁者成就此道为仁 性知者成就此道为知 是仁之与知皆资道而得成仁知也。”人有成性 即成其道由人之本性，物各有道，俱因其本性而成就其道，这里乃是从性、道关系上说 善被解说为道用之指 即道体之功能作用 并不止限于人，这一功用是正面命定的。在孔氏的解释中 道开通万物 既通之后 善养万物 唯有顺理的善行 而这对万物的善的养护也就是对开通万物之功的接续 这就是孔氏疏解的理路 因此 解释乃是从行的角度去突出经义的。由此，成道者性也的诠释也就从行上去加以框定了。比如本性仁者行仁道 成就仁道 而性智者则行智道 成就智道 行道成道 取决于人的本性类型 显然孔氏疏是把下文中仁者见之谓之仁，知者见之谓之知的义理连

属于此了，这从注文的举例就看得出来。道在这里还不是直接指人性之成就的所以然，而是行履的对象，这表现了中古以前经义中政治学色彩的比重，并没有完全收缩到心学性理一途中去，因而在思想言说上更多质实的色彩，更具上下文的连属直接性，这一点是与宋元经解很明显不相同的一个地方。

朱子的解释则是将善与性作阴阳的划分：“继言其发也，善谓化育之功 阳之事也 成言其具也 性谓物之所受 言物生则有性，而各有是道也，阴之事也。”按朱子此见乃是承接周程的意见 但以善为发用的显现 意旨同《正义》是相近的。然而在解成性一节上却相反，朱子以天命性即天的根据解成性，即本然命定 而《正义》却是以成性与下句见仁见知相连属 以成性为成就道的本性，突出性对道的作用而不是道对性，显然系文句上下连属理解之分歧所致，更主要是因为历史人文不同时期的“中心思想”有所不同。朱子持善与性的阴阳之别 而摄于一道，后又以仁知塞入阴阳中解之，认为仁、知各占道之一隅，故以偏为全体，很显然朱子强调阴阳性普遍地存于善性仁知中是对的，但若以之连贯解经则不如《正义》圆融，《正义》将成性连解见仁见知，较比朱子以一阴一阳解之为完满，即本性对道的成为、成就性。因而《正义》比朱子反而含有更多的性理成分 即因各人之性而见理不同、各成其道 理得之于每一个体的身上 仍然要取决于其本性 比如性善的喻会善理（如爱），性智者喻会智理（如数学知识）这样 实际上便还是将心即理套上了一个本性类型的约限，这同宋学认为各人同心同理、理量是同为完全、消除了差别性的理论便不相同 因为《正义》的解释系统将差别性放置在了本性的分别性上面，因此心性理便没有心理那样直接。

实际上，朱子的解释是非常注意义理的连贯的，即一气贯

下 他说：“道具于阴而行乎阳”就是用阴阳之道解继善成性，阳指发动，阴指承接，万物的生成，就是对那生成发动的承接，因此说具于阴而行乎阳 行指生成发动 具指成就承接 用阴阳解说生成性 把继善成性放在生成学说上划分 用两仪划分 照应一阴一阳之谓道一句义，这样，继善成性二义成了对第一句的具体申说 而不像《正义》那样处理成平列环节、相互补充的关系 这是两种解释理解上的不同之所在。《正义》的三个环节是 两仪之道（即无）善的行为（包括自然行为与人文行为），人的本性，于是道、性、行的关系也就在解释中揭出来了。而朱子的处理则是理气的阴阳之道，作为阳性的化育之功，作为阴性的所受成就之物性，物性与化育之功，都各有其道，各循其道，要之无非阴阳之事而已，这样三项的关系就好像一个帽子下面的两重具体框定，而这两分的廓定是统一规定于第一项总的言说之下的，平列关系与层列关系是对两个解释基本特性的形象说法。

最后须说明的，按孔氏疏的解释，人的差别是因为生性的不同 比如其性或仁、或知等等 但是宋儒则完全不作这样的理解，他们把原因归结在气质的承受性上，而每一个人的生性本来都是一样的；这种思路，最终会导向将道德营为同化于每一个人的完善就是作为完善本身的复印件的思维。我们不好说把孔氏的性说视作玄学的性观是否恰切，但朱子的性学显然是孟子性善派学说的拉张。至于历史为什么要选择性善一路则需专门讨论了。打个比方 好比水都是一样的 就那么多 可是用碗装 与用盆子去装 多少是不一样的。但这并不是水本身有何分别 而是装水的器皿很不相同 你要装下所有的水 只须准备一个足够大的容具就可以了。这是宋人的思维，人的完善似乎成了单纯气质的改良，这种性观较之孔氏一途是值得商量的。

上面所提及的还只是唐儒与宋儒的同异比较问题，从义理内容上说，则是以无与理气、无一相形与理一分殊这两类的不同人文中心项为背景，实质包藏着无为性与有为性的冲撞，这一点从行虚无还是行理上就能看出来。从结构安排上讲，平列的相互补充关系，与层列的相互规定关系（阴阳之道只作善的理解）正是义理诠说不同的直接表现。在此基础上，如果我们再参看一下汉儒的解释那会怎样呢，郑玄在解释继善成性时说：“在仁为元，在义为藏，在礼为嘉，在智为寂，在信为谷，善端不一，而皆在于可欲，则所以继道而不绝者，善而已。道非有心者所能得近，非无心者所能得远，惟默而得之，性而成之，则所以成道而无亏者，性而已。善名立而道之体亏矣，故庄子曰，离道以善，自道以降，可欲者惟善而已，故曰继之者善也。命之在我，各有仪则，一性自成，道体咸备，以空寂，以觉照，则所谓性者，果且有亏乎哉，故曰成之者性也。”

很明显，郑氏的解释道家意味很浓，直接采用援引庄子的说法，足见老庄在经学中的本来地位。即使到了唐代孔颖达、陆德明释经，还是处处引用老庄，并将老庄之书排列在经典之后；只是到了宋代，这种局面才完全发生变化，足见历史人文在中古以前的某种一贯性，所以王弼的解经也是有承续脉络的。郑氏关于性与善的解释很整齐地切分成两块，而最重要的，乃是将善作唯一的可欲性规定，同时也只有这样才可能助成道，即但凡被规定为善的，都应当成为人心中明确的营为、致力对象，这就是善端不一，而皆在于可欲的意思。郑氏举出仁义礼智信，可见道绝不是一个笼统模糊的名实，具有明确的条理性，这才是首要的。故而营道也就是清晰明确的，它与致善在为学中规定为同义语。注意，继在这里的解释与君子周急而不继富的继是可以参校的。

但这里却有一点看上去很矛盾的，就是郑氏引庄子离道以善，善名立而道体亏的说法，同时又强调可欲唯善的观点。这两者间如何协调呢？显然，这里折射出来的就是有为性与无为性的扞格。中国文化的基本精神就是营为性。有为性与无为性只是代表两种不同的方法原则，无为的实质也就是不为之为，当然是“我”的不为之为，而让自身去为，这就是自然。所以无为不是抽空的，而应理解为一种方式的营为承负交托。有为性仅仅是把营为交托承负给“我”而不是自身罢了。所以先秦的学说，多是从“我”立言的，应事的参差也就来了，有时善作为目的会使人远离道，发生相反的作用，而如果善不明确为心中的目的，则又谈不到为道了，郑氏对性的解说正是在此协调要求下作出的。性是命定成就的，没有亏欠，而道体也是毫无亏欠的，以无亏欠者去成就无亏欠者（即性而成之道）才能是无亏欠的。性成在这里即包含了无为自然的性素，因为性者天也，常与自然相与为义。郑氏讲道非有心者所能得近，非无心者所能得远，很明显地倒向了无为自然性一边，而性的解释，最终也还是倾向于自然无为性的。从汉末经解中，我们已然窥见了王弼之学的端倪。

在郑氏的解释中，善与性的诠说在义理上处处形成一种对称。善的名的成立使道体亏欠，而性的成道则无亏欠，继道有亏而成道无亏，这样看来郑氏的解说，很可能只是要说明一种情况，而不表示他自己的应然态度，这些都还要讨论。我们大体上可以看到，在继善一环中包含的是有为性的解释，而成性一环中则包含无为性的解释，那么，一阴一阳之谓道一句义也就该括进了有为性与无为性两重内涵，在此义理构成下折射出来的人文亦显示出其复杂性，故而郑氏的经解较之孔颖达的主无思路，以及朱子的主理的理气路径，又别有一番天地了。从义理中

我们可以看到历史人文的变动 当然相对而言 原则上郑注更靠近孔疏。

宋儒对孔氏疏《周易》评价是很不高的 认为在《十三经注疏》系统中,《周易》注疏是解释得最差的 正像二程所说的:“王弼注易 元不见道 但却以老、庄之意解说而已。”一语道破天机 因为孔颖达解释《周易》上承王弼 韩康伯 本着疏不破注的原则 以无解易 这从一阴一阳之谓道的传说中就能很清楚地看到 宋儒本着排老庄的立场 自然不会认同孔氏疏《周易》的思想了。像小程注《周易》是偏重于性理之学的角度 朱子注易 也是突出一个理字 从这里 我们可以看到历史人文在两宋大变的鲜明痕迹。由于一阴一阳之谓道等三句话是《周易·系辞》的文眼 而历史思想学说的消息也集中于对之所作的解释当中 因此本文特别将其拈出 以便进行一个最简单的比较,这对于了解清楚人文的历史面目是很有辅助作用的。

一九九八年夏于庐山植物园仙境

《说文》表数字中的思维

我们这里所说的《说文》表数字 乃是指《说文解字》中的一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等字。这些字的创造制作来由 所以然 已为前人详细解释过 十分清楚。在这些历史工作的基础上 我们今天所要接续的乃是利用既有的成就材料 进窥文字造作中含藏的思维，这才是主要的。可以说，《说文解字》中的每一个字，其制作都明确地表达了一个思维脉络，因而每一个文或者字的造制，本身也都是研究思维的原始材料，从而一部《说文解字》也就是一座思维的材料仓库 表数字只是其中的一类而已，一个分部 有必要对之先作一个分析。

按《说文解字》整部书 是从一这个字起始的 这种排列，应从经学本身的思维去考察，绝不是由简到繁的一般性排列。字解说得很明白：“惟初太极 道立于一 造分天地 化成万物，凡一之属皆从一。”显然 这一说解是完全形上之学的 而不像今天是语言文字之学的，因为这里陈述的是直接的思维来源，亦即当初这个字是出于什么考虑来构制，表示出来的。要弄清“一”的说解 必须对比参照历史中的思想学说 虽然这里也只能简略提及。

从文面上来看，我们首先会联想到《周易·系辞》中的说法 易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦成列象在其中矣。易学的这一说法同《道德论》中的说法是可以比照的 道生一，一生二，二生三，三生万物。很明显 这里两者之间有一个对称关系，即易有太极与道生一相对称，是生两仪与一生二对称 两仪生四象 四象生八卦与二生三对称。为什么这么

说 因为两仪生四象 四象生八卦从画卦上来说 正是二(爻)向三(爻)的成就过渡 二表天地阴阳 而三则表示三才 即在天地中多加了一个人 这是很重要的一个关节。从数上言之 即是二而三，那么，八卦成列象在其中矣便无疑是要与三生万物相对应的了 因为按易学的观点 万物 即法象、列象 是森列地尽该于卦画系列之中的 为卦爻系统所拟示 三画乃成八卦，那么单从象数上而言，八卦列象与三生万物便在人文始原上达成了应称关联，故而易学与道德论在人文学说史上也是统一的。而经学的字学也即涵括在此一统一网络之中。所谓惟初大极 道立于一也就是符应的易有太极与道生一 注意 这里的道生一并非指道产生了“一”而是说道就是“一”道从数上言之谓之“一”此处不及展开辩证。至于造分天地 化成万物 则对应了是生两仪到三生万物的全过程，根据易学的说法，两画不能成卦 必须三画以象三才 即天地人 才能成一卦 这是说仅有天地是不够的，因而从立卦的始原处，就注定了自然与人文两性的统合 每卦上下两画是表天地的 中间一画表人 那么从这里来说，造分天地所明确对应的便是是生两仪与一生二，但《说文解字》毕竟是文字说解，解释中只述及了自然的一面（化成万物）而没有提人文的一面 其实“一”的解释不仅包含自然的一面 还包含人文的一面 这一层是务须清楚的。

字学与易学及道德论是统一的，这是从人文始原性上来讲 精神上很多地方都一致。这种统一一致乃是经学本身、自身的一致 中国历史上的各门学科 其总体的原则精神可以说都是经学的 包括自然学科在内 无不如此。在《礼运》中 论及了礼本于太一的问题 这是“一”在人文方面的疏分观 与《说文解字》中提到的自然疏分正好是互补关系的。《礼运》说：“是故夫礼 必本于大一 分而为天地 转而为阴阳 变而为四时 列

而为鬼神 共降曰命 其官于天也。”礼本于大一 也就是礼本于一 大一与太极都是那一个“一” 礼的最基本义涵 或者说礼的涵义基础 是分 分本之于一 用道家的话来说就是朴散，不过这里讲的是人文的分 而不是万物的由一分来 自然之分。在这里我们可以看到 分而为天地 转而为阴阳 与是生两仪，与一生二 都是吻合的不同形式的表达 只是变而为四时 列而为鬼神 与两仪生四象 四象生八卦 八卦成列象在其中矣 与二生三、三生万物的不同处在于，鬼神较万物更多人文的含量而已 乃礼的对象、内容 但一律主分于一 却是一样的。

《大戴礼记·本命》曰：“分于道谓之命 形于一谓之性。”此与“其降曰命”是互相照应的 因为无论是道还是大一 从数上来讲都是那一个“一”；“一”就是中夏人文的总概括、总摄，不仅道、大一、太极是“一” 如元、无、虚元、玄、气、理等等 无不是“一”。中夏人文就好像一座金字塔 而“一”则是这塔的塔尖。

孔颖达解释得更详细 他说：“必本于大一者 谓天地未分 混沌之元气也 极大曰天 未分曰一 其气既极大而未分 故曰大一也。礼理既与大一而齐，故制礼者用至善之大理以为教本，是本于大一也。”在这里我们可以看到礼理与混沌元气在大一上的对应关联，不过这里的理与气还是垂范取法意义上的。从人文源头处的这些搜索、参比中我们大致可以窥得一个生态环境 也就是思想生息繁衍的生态环境 用比勘的方法 力求将其还原出来。上面所论到的“一”，与《说文解字》中的“一”两者之间的关系正是在此一认识上确立的。

段玉裁在解释“一”字时说：“汉书曰 无无本本 数一之形 于六书为指事。”显然从字形上来看，一是一个数指符号，也就是说作为数指，其标示符号乃是模拟写示意义上的，而无

具体形状形象之可象，所以从作文始原上来说，应与爻画的情况相类 即都是单纯的拟写、拟示、写示。六书之法皆出自然 有其固定的历史序性 这种顺序就是一种段位、段落 也就是自然顺序 汉文字起始于指事 而非象形 并且从作文初始来看 也不是单纯对事物外形作模画，乃是从鸟兽之迹中摄取到一种方法启示 运用于文字的制作中 以为对事物对象（即所表）的标示、指示 因而汉文字不能说就是象形文字 即从形上来讲也是拟出来的 拟形的 从六书法通盘来看 显然只能说它是拟指文字。

附带说一句，“象”这个字首先要从易学的层面去理解 它表示的首先是悬挂显示义，并不是那种临摹、实描意义上的东西 易以卦爻象示、标拟世界的变动 万象 但卦爻只是一种坐标 并非对世界直接的形写、写形 而象之一名的运用 在人文早期又多与易学相关，因此象形字这一名，仍须就象示意义的层面去加以理解、看待 也正是从这一点上 虽然许多象形字保留了模画物形的痕迹和消息，或者更严格地说是透露（出）和表现了这种痕迹和消息，但事实上自人文起始时期，象形一书便是与图画意义相隔甚远的，这是就思维上的指导而论，与许多历史民族的象形行为举动是不类的，这中间似是而实非的关节应是我们特别分析的。

“一”虽然是个一步到位的指事字，但“一”字的制作情况却也不是那么单一的，在许书中还列出了一字的古文，段玉裁辩证说：“凡言古文者，谓仓颉所作古文也。此书法后王尊汉制，以小篆为质，而兼录古文、籀文。所谓今叙篆文、合以古、籀也。小篆之于古、籀，或仍之，或省改之。仍者十之八、九，省改者十之一、二而已。仍则小篆皆古、籀也。故不列出古、籀，省改则古、籀非小篆也。故更出之，一、二、三之本古文明矣。何以更出

弌、弌、弌也 盖所谓即古文而异者 当谓之古文奇字。“一”字的古文 其制作的所以然 没有给出来 段玉裁认为许慎书中给出的古文“一”字是古文中的异体字 这看法是对的 因为如果“一”字仅仅是小篆的省改字的话 那么许书不会说凡“一”之属皆从一这样的话 这显然是“一”作为独立的部首(即文)的标志,如果在古文中不是独立的文,那么其他文字是不可能从之的,从某的划类分部说明了在文字制作伊始作为独立的文的事实。二、三两字的情况也大体相同,一、二、三等字在古文中就是已然如此的,并非后来才成为这样的。像“四”字 籀文作四横 和古算有关系,也能辅助说明这一点。一、二、三、四诸字都有古文异字,为什么会如此还须讨论,但这多少能说明文字制作的多重性和指示的多重性,像“一”字的古文在六书法中应划归哪一块就很难说,但一般不会是指事字,假如一字是省改而然的话,那么当然也就不会是指事字了,因为它不是始原性的,可知六书法是要从文字制作的始原性上去规定的,因而它所指向的仍是思维的原始,也就是思维的多重性。

从一字开始的部首排列顺序上看,一、二(上)示三部排在最前 充分显示了经学解释的形上思路 同时也说明“一”字不是单纯作为起始数的指示表达来对待的,因为从一到十这几个表数字在部首编排序列中七零八落地分散于各处 唯四、五、六、七、九诸字相对比较集中 三与二两字却相隔甚远 这种情况与说文中表干支的字,在部首序列上紧紧编排在一起是形成鲜明对比的 由此可知“一”字从其初始考虑来说 并不是专注于简单的对数的表示、指示上的 其义构还没有这样单一 这从许氏的说解中也能对照出来。不仅“一”字如此 其余诸字在义涵构成上也是多层性的,它们都不是单一的表数而已,还与其他什么连带在一起,这是因为古代象数思维的缘故,即在思维

中 数总是与象相互附丽在一起的 因而表现于文字制作中 也就在体现了此一象数思维特性，从而于义涵也呈现为非单一数指的。

在部首序列上与一最为靠近的是三 说解云：“数名 天地人之道也 于文一耦二为三 成数也。” 序文小注中说：“蒙示有三垂 而以三次之。”按示字下面的三垂是表示日月星的 乃在天之象，这与许氏的说法并不直接相同，虽然日月星三光其数为三 其象为日月星 段玉裁注曰：“陈焕曰 数者 易数也 三兼阴阳之数言。”显然所谓成数乃是指的成易数，即天地人三才之道的数，这样成数就包含了三才之道备的义涵在内，从象数上来说 三才之道为象 三为数 从“于文一耦二为三”这一解释来看，三在排列上应该是相附于一的，但序文中（见小注）却以之相附于示字之后 解释上也是如此 实际上 两者在总体框架上是相一致的，这里有一个很自然的序列，从一的太极之道 到上帝、神事 再到三道的完成（重点当然是搁在人道的全备上了），由形上而落实到人的全过程便凝缩在内了，这其中的思维脉络是典型中夏风格的，接下去王与玉两个字更能进一步地说明这一点 所谓王 乃指通贯三道者也 圣人之道的人文性征便从中折射出来 而接下去 玉象五德之美 又包含了贤的人文性 这样 从形上太极之道 到上帝鬼神之事 到天垂象显示于人，到天地人三道的齐备，再到圣贤之道的落实，环环相扣 在六个部首的排列中展示得清清楚楚 因此，《说文》中文的排放序列本身 就是一个完整而齐全的思维、认识展现 凝结融缩了整个中夏始原文思想的总体框架，这一体现在系统的文字解释中的人文统体乃是独一无二的。

从“数者 易数也”的论断来看 凡数都是作为易数而规定的，三数也不例外，它是作为兼包之数而成立的，指天地人之

道 而一则指太极之道 两者的关系 在道的关联中变得清晰，至于这里面是否含有疏分，或者分殊的关系，显然也是很可考虑的。表数字在制作过程中 直接体现了易学的思维 至少在解释中是这样显示的。因此 象数思维居于主导地位 表数字并不是简简单单地作为对数的单一指示而在文字制作中予以处理，乃是直接拿到形上的层面，这从一与三排列在一起而没有二这一点上就可以看到，首先要传达的不是单纯的数本身，而是在义理上与数最重要地连带在一起的东西。也正因为如此，数益加成为神圣的 天经地义 从而在序列编排上，一切便都取决于义理连带在整个思维中的所占位置了，二为什么与一和三两个字相隔甚远 道理也正在此。

从二字的制作法来看 二乃是指地之数的 即地数为二。为什么二不从阴阳两仪上而立，却要自地数上立，这是很可考虑的。就文字制作的始原思维来说，既然二是从地数的路径上成立的，那么显然它就不能与一和三排放在一起；从象数角度来看 地为象 其数为二 而一则是表太极之道 三表三才之道 二既不表地道 也不表天地之道 也不表阴阳两仪 仅表地数 段玉裁注中说：“有一而后有二 元气初分 轻清易为天 重浊会为地。”显然这里面已然包含了生成学说在内。因为元气本来就是稀薄轻清的 当它凝结成就 即所谓重浊者是也 因此 所谓元气初分 并不是分出了两个 一个清 一个浊 而是由一个变易疏分为另一个，从而成为两个。数在这里应是作一种对比层面的理解的 亦即至清是本来的 当它凝聚为浑浊的时 比较原本的清态 便出现了第二者 第二种。显然 段注并不是某个人的见解，而是表达了历史人文中一个常识性的东西。由一而二是搁在象数层面上来诤说的，也就是说；元气初分，轻清为天 重浊为地是象的运动、变化 是象动 数与象一一对应的关

系注定了数动(数的变动)如一如何、怎样到二,乃是与象动相附丽的。相因于、就着象动而呈现,或者说,数动本身就是作为象动的数来成立的。由此,象数观便存在着静态与动态的两重义涵和理解。比如地二,地为象,数为二,三,个人,个人为象,三为数,这种象数对应是静态的(即静态象数对应)。反之,元气结地,元气本来是唯一,这时候有了第二者,非地的部分相对而成为天,整个这一变动为象,那么与这相对应的数即是一而二(一 \Rightarrow 二)。这种对应是动态的(即动态象数对应)。二为地数,地数偶。从说解来看,二与地似乎仅仅是静态对应的象数;而段氏注的解释又补充了动态象数对应,两者相合,恐怕才符合二地的人文原义。虽然这里业已很明白地展示了二字的制作是出于象数生成学说的思维路径,但二在序列排放上终不像“一”与“三”等部那样享有形而上的优先性。为什么二在制作中终于不循两仪的思维路径呢?段玉裁在解释阴阳两字时说过:“以造化阴阳之气本不可象,故阴阳皆假云、日、山等以见其意尔。所谓云覆日为阴,旗开见日为阳”(见《阴阳正字注》)。这明是说两仪不可为象,所以在造字指示中只好因着其他的种种象来显示。就六书法而言,阴阳二字的制作当然不是指事的,但两仪之数何以不能用指事的方法指示、显示呢?在《说文》的说解中有一句话:“二,天地也。”显然二字上面一横原是表天的,下面一横表地,天地有定位,故这样表示。而两仪变易不居,即在数指上,似也成了不易为指事法所传达者。当然,这些都还只是一种依理的推断,真正的原因,可能是古代作字者在创造过程中对全局的通盘考虑,权衡了地与两仪二者在人文义系中的必要与轻重而定的。这种理解,应该说更具说服力一些。

一、二、三几个字并不直接构成一个组(在《说文》中)这与《周易》及道德论等古代思想学说常把一、二、三放在一起连

讲是很有可比性的，因为表数字在制作上各有其不同的来源，其板块归属的划分也绝不是以数为主导的。可见思想义理中的分类是没有固宜的。即便数这样的群落也完全可以切分到不同的方部中。当然，在表数字的制作上，也有相对比较靠近的情况。像四、五、六、七、九等字，基本上就集中在一起，因为它们都直接与易相关，这是制作上的共同纽带，颇为充分地表证了数作为易数而规定的论断。

四字的说解说：“会数也，象四分之形，凡四之属皆从四。”虽然这里说凡四之属皆从四，但四字只是一个单一部首，在此部中，《说文》只给出了一个四字。六、五、七诸字的情况也一样。《说文》列举出了两个四字的异写，一个是古文的四，一个是籀文的四。这说明了四字制作过程中的多重性。说解谓四为阴数，是因为四为偶数，偶属阴，其制作是确立在分这一义上的，即分切、划分一类意思。根据段玉裁的注解，乃是分别四方；但是籀文四的制作却非此思路，而是与古代算法有关。二二相积而成四，所以籀文四乃是由四条等长的横线构成的，看上去好像古代的算筹。古文的四，其制作思路已不可说了，但从字形上来看，也可能是趋近于分的考虑。显然，四字的造作，或从方位分切上而立，或自算法中而来，前一种情况仍然是象数思维的，而后一种才与单纯数学相系。由此可见表数字并非不能单从数学的角度设立，其所以不如此乃是因为有着更多层的人文考虑。即从六书法上而言，四字属象形，与一这样的指事字就不相同（在制作方法上），而籀文的四于六书法又当怎样划属呢，显然不会是象形。可知相异的思维指向，也是可于六书法同异参差比照中体现出来的。

五字的制作，透露给我们一重历史的段落性与叠加性。相比较而言，这一特征是其余几个字所不明显的。五字的说解这

样说：“五行也，从二，含在天地间交午也。”按五字的古文没有上下两横，只有两条交叉线，表示五行的交配，交互错综配合 掺杂搭配 这显然是从生成学说的立点来制文作字的 因为古代思想认为，金木水火土作为成就宇宙万物质体的元件，它们通过无尽复杂的排列组合 搭配、配合 才成就了纷繁的实物（有形体的）这就是交配 这种元件思维是人类通有的，今天也还是如此。从这里我们可以看到五行思想的人文史较文字早且久远，诚如算学的历史较文字早且久远一样（参见四字籀文）。因此可以说，文字乃是人文与思想学说既有后的一种集成方式，至少在中夏是这样，在古人的解释系统中呈现为如此，没有文字 人一样思维 而研读文字的制作 就好像参观一个作坊，目的是介入并且能够运用一种始原思维，因为它毕竟是有着充分的坐标意义的。就五的制作来看，显然也是不离象数的，即以金木水火土为象 以其数为五 但除五行之外 与五数相连带的东西很多 比如五音、五色、五德、五味等等 为什么单单选用五行呢，可见这里便体现出一个所谓典型实体的问题，即以五行为典型实体，作为优先选择的表数连带对象，这多半是因为五行较之其他的象在宇宙生成方面具有更直接的优先地位，更为普通。我们从不同的表数字的制作过程看到了一个共通处，即它们的来源都基于其连带内容，比如一与太极之道相连带 五与典型实体 五行 相连带 等等。但一在六书法中属指事字，五字在六书法中属什么呢，显然那两条交叉线也只是一重表示意义上的东西，并不能对五行之形就作什么摹画，即使宋人在画太极图时 也还是用到了这一交叉的表示法 显然 五字的古文仅仅是一种拟写。

《说文》列举的五之正字（小篆）是从二的，二表示天地，上一横表天，下一横表地 这种定位与卦画原是一样的 在交叉

的两条线上下各加一横，其意是表示五行在天地间交配运动，因而所谓二的补入，实际上是填入了场所性这一义项，即典型实体是在什么场所中运动变化的，虽然五字说解中说从二，但五字还是单独立部的，因为如果真从二，那么五字制作的侧重将偏向天地 即场所 这与原本的典型实体 五行 的所取立点是相背的。说到这里，上文所提到的段落性与叠加性就得考虑了 也就是说 古文五是先有的制作 而所谓正字之五是随之而来的 那么二（即上下两横）便是后来叠加上去的 这样 古文五与正字五之间的关系，便呈现为历史段落的关系和叠加关系；而如果不从这纵的方面去理解，从横的方面去看待（假令）两字是同时或近时设计出的两种方案 这样的话 似乎也无大的问题 说得过去 段注虽然说得十分明确：“小篆益之以二耳”无疑是要作纵的理解的 但如果推究到一般道理时 则思虑不能拘限于某一时代，不妨以横的考虑为一种假令，因为古代人文，本身是只能断有不能断无的。即以典型实体为侧重立足基点，以场所性为附带补充。

五字虽云从二，但不是数上的关系，而六字说解中谓从入八 则显然已带上了数的关系，七字的情况也是这样。六字的说解云：“易之数，含变于六，正于八。”六与八的关联在这里看得很清楚 都与易学画卦及阴爻相关 六为老阴之数 八为少阴之数 占卦过程中 但凡逢六八之数 都要画阴爻 孔颖达在疏《周易》时说过：“七为少阳 八为少阴 质而不变 为爻之本体 九为老阳 六为老阴 文而从变 故为爻之别名。”《周易》以变为占，故爻皆看六、九（见乾卦），许氏说解所云含之数，实指老阴之数也。阴变于六，正所谓六为老阴，文而从变者也。八乃少阴，是质而不变的本体（指爻数上而言），所以说正于八 也就是这个意思。那么 既然六与八作为阴爻之数有着这样

的一重关系 在文字制作上便体现折射出来 即表现为相从、从某某的联系、关联 六从入八正说明了这一点 按入字在这里是一个疑点 段注并没有给出说明 只云会意 这样看来 六字在制作上应是一个会意字，那么入字在这里便有独立、单独的立义 笔者看了很多次 怕弄错 从说解来推之 入字在这里所要表达的义涵应是指变 六 与 正 八 之间的一种过渡的 即老阴与少阴间的一种转渡、变动转替、相转关系，从什么到什么、如什么、之什么、适什么 等等。按入字的说解云：“内也 象从上俱下也。”这就是说自外而中的意思 上下为外中之象 段注讲得很清楚。入字既有自什么而什么的涵义，用以来表达老阴少阴之间的动势关系，原是再形象直接不过的了。亦可见八字制作在前 六字制作随后 从而印证了、辅证了少阴为质 老阴从变的古代思维的一贯性，老阴少阴规定上的先后性，从文字制作中的部首相从先后性上显示呈现出来，而六字却并不因此而隶属于八部，仍然享有独立部首的地位，亦可见思维是着意要赋予六以单独的地位的，这与它作为独立的数是相应称的，从文字制作中处处应称的性征中我们可以看到，一一对应原则是中夏人文的思维所遵循的首要原则之一，象名实对应，根本上就是一一对应精神的。六字的构成中，入八是一个小小的动态句子指谓 入为动词 八为宾词（不妨且这样看）从而十分明显一切侧重都是集之于八的。此外，六字很像四字的古文（字形写法上）不知这里面究系何种关系 因为四字的制作是从分上去立义的，而八是从别上去立义的，二者未始没有相通处，但这里还无法实证出什么来。

虽然阴变于六而正于八，但易之正却在七，这里似有总归的意味。七字的说解云：“易之正也 从一 微会从中袞出也。”查袞这个字 段注谓今作邪 有违、回、转的意思 与之互训 总

之即不直 不正的意思 放在七字的解释中尤其如此 指微阴曲折不直、弯弯曲曲、委屈地从中出来一类意思。从制作中我们可以窥得阴阳合体的思维路径，七显然是代表正阳的。按说解谓七字从一 如果一是数一无疑的话（段注未提此一）那么七字在制作上显然与一有数上的连带关系，但为什么会如此却很难坐实。依理推之，一数是直接表指太极之道的 而两仪又直接与太极相关涉 因而取一为制作所循 表示正阳之数 即七 在思虑上应该说是有一贯性的 也是前后一致的。从字形来看 曲线对应微阴邪出一义，可见立义乃是以阳为正，当然这里本来是表阳数的文字。但仍反映了以正阳为正的思想，阴义在这里既有两仪相丽，阴阳不离的义涵，复有文字造作中相衬说明的作用 两者是兼而有之的。此外 从文字的制作中 很清晰地表现出形与义的一一对应原则，这本身又说明了中夏人文中普遍的一一对应原则 而且是直接对应的 虽然都是一些看似寻常、不用赘说的东西，但人文中的最根本处实亦体藏于此，所以一切都要从切近处着眼、起步。

易用变不用正 用九不用七 七为正阳之数 九则为阳之变数 说解云：“易之变也 象其屈曲究尽之形，”显然在制作法上，九乃是一个象形字，虽然这里所象之形也是虚态的（屈曲究尽之形），这里的象形乃是包含着极浓厚的意会的味道在里面的。从制作法可以看到九字与其余几字（如一）在六书法中分属的不同，表数字在文字制作法上的不统一说明了什么，这是我们要细加考虑的。九个表数字中 唯有一和九、四几个字说得十分明断。一个指事 二个象形。像五字 两条交叉线到底是“象”五行交配之形呢，还是仅仅指示性地表达阴阳交午之义呢，象形并不是摹形，比如屈曲究尽之形，便仍然是抽象的东西 并非实物 九字的立义 很明显是以究尽义为坐标的 它直

接表达易学极变化的义涵 数极于九(十又返还回一)易穷于变,两者一相互对应,又构成一终极的象数关联,名与实的一一对应关系 也同样是象与数的原则 象与数的一一对应关系,就如名与实一般。所以九字的制作,象究尽之形(变易是至为委屈的)正有一种象数回归的意义 因为九为数极。数是可以穷尽一切的 该物不遗 古代思维的特性 都自文字制作中折射出来。

四、五、六、七、九诸字 多少都与原始易关联在一起 制作上与日常的理认上都如此 表数字造作上的先后性 有的明显,有的不明显 如五与四两个字 哪一个先构出来就很难说 而一在七前,八在六前 却是十分明显的。拿八这个字来说 其制作上便又自成一格,虽然为阴数之正,然其制作却不是循着易学思维路径展开的。其立义坐标为分别性 说解云“别也 象分别相背之形,”显然八也是一个象形字,这象某之形一点上与九字是相同的 这里义有两层:一为分别,一为相背 这使人想起了睽卦。何以八数却要从别上去制作 就这一点而论 显然八在几个表数字中其制作法是最特别的一个,因为从分别相背之义上我们看不出直接的数性来。说解和段注中也未对此多作说明 当然是指直呈于表面的说明。段玉裁只引江浙方言传说八,由此可见方言与古义的关系。实际上 八虽然是从别立义制作,但它毕竟是一个表数字,因此其表数指示的由来就一定包藏在其制作解说中 这就需要我们依理去推索。

从八的字形看 有着一一种对称性 显然这里就包含着对称分别的成分在里面,即分别的对称性,对称分别是最规则的分别,我们可以想到那个有着人文标志意义的疏分图示:

着一重筛选法则和全局的通盘搭配、配制协调原则，八从分别性上立义正是如此。事实上，二数与四数的分别性，都有典型象与之相对应，如天地（数二）、四方、四时（数四）等，因而在象数上具有一种直接可资取性，表达在文字制作中就相当切实而具体，不像八那么抽象。从别上立义，这里的分别一义已相当一般化了。较比二与四的情况而言，简白地说，在以分别训八的制作中，很充分地表露出一种指物特性，即必然而当然的指向性，所指对应，好比我们说，那个从东边出来的——太阳，这一指物性征，是造文作字中多所应用的。

我们这里所做的分析，是依据说解得出的推导，而不是无稽的附加。二、四、八在人文中有组数的特性（即恒为一组），八虽为少阴之数，但并不直接从易上立字。同时，也正因为八本身是阴数，所以它不能含有奇性，只能是偶性的，从而在疏分上更强化了对称的性质。八既在制作上自为一支，在部首排列上亦靠前，排在小字之后，这又说明了什么？至少，这说明了分别一义在人文中所占的头前地位。只要对应一下开头的一字，讲到造分天地，化成万物，就可以知道分别一义有多重要。一与八两数在这里先后照应，直接表现分而数立的思维。尤其是八，小字从八，亦能说明这点。说解云：“物之微也，从八，丨见而八分之。”物分至极微极小，小字的制作中包含了无限分的意思。但是虽然小字从八，也就是从分与别立义，但它本身是一个会意字，且排在八之前，为什么小字不排在八之后呢？豫半字排在八之后，也有分的意思，小未必不可以列于八后，显然这里就有一个承上启下、承前启后的考虑在内。也就是说，部首排放序列是出于多重考虑的，而非一重、单一考虑。序文中说小字蒙丨而次之，显然直接与丨有关。从大的部首板块来看，玉部以下（见前文）是气、土、丨、中、艸诸部，然后就是小和八，小是直接承

丨的说解云：“下上通也。”有下上贯通的意思。像王字中就有这一笔画，表一贯三、参通天地人三道的意思。由此可见丨字有追溯到形而上的义涵在内，对照八与小二部，从气开始的排列亦有一个义理脉路在内。

气是作为第一也是唯一的质件来确定的，在人文中直接对生成学说负责，而土字则是从事义上去解说的，这表现了中土人文之为事的人文的特性。气在物中的地位，与事在人文中的地位，正是一个不二出的对称，尤其气不是直接与事而是与土字对称，这说明治事在人，人文落实的主体还是在于人。屮与艸则表植物及其生长。何以草木植物在这里占有重要一席，是否与重农的人文惯性相关，不得而知。序文是说蒙丨而次之，取其引而上行之义（植物是从地下往上长），那么屮与艸等部总体上应是丽附于丨这一大部的。这样丨部与小、八二部衔接，思路便十分清晰了，从一部到八部，每一部表达的都是人文的中枢义项，不可或缺。因此在部首序列中，我们应看最主要的东西，主干部分，因为人文的总体框架、架构便赖此把握。

另外还要啰嗦一句的是，虽然《说文》中本有文与字之别，说某字从某，但是在部首划分上，还是有大中套小、粗中套细的情况的，即在分部的独立性上，也是没有固宜的。虽然无碍于一定的法则。比如蓐这个字，从艸辱（ru）声，但还是作为一独立部首而规定了，凡蓐之属皆从蓐，而我们第一步要注意的不是这等过细的支部，而是揽括性的大部，如丨等。像蓐字，总体上还是该摄在艸（与屮）这些区块之中的。

最后，我们从十字中能看到什么呢？说解云：“数之具也，一为东西，丨为南北，则四方中央备矣。”说得详尽明确。段玉裁未加什么注，数具于十则备矣。十又回归到一。在十字的制作中，包含着方位性在内，方位上的全备与数具的全备是统一的，

即作为象的方位 因其是全备的 故其数也是全备性的。象数的一一对应性在此表现得相当充分，四方中央对应十，象之全备性对应数之全备性，只有备数能对应备象，非全备的数不能对应全备之象 即在成就性上 两者亦是互根的 这些都是从文字制作上而言。可以说十字的制作情况是最直接了当的，其取象乃是方位之象，而十数与方位之象是在全备性这一点上关联起来的 其笔划也是象东西南北中的。应该说 五方之数质地数之应为五，这里的象数对应不是质实数之意义上的，因为十本身也缺少那种固定不移的典型连带对象。像一数的太极，二数的天地 三数的三才 四数的四时、四方、五数的五行 六、七、八、九的易数性质 等等 因而十字在制作上 其象数对应关系表现出一重单另的特性 这是很可留意的。从这里 我们看到了从一到十之作为易数对待处理的思维路径（至少是从一到九如此），自太极而天地 而三才 而四方（四时）而五行 再到少阴少阳、老阴老阳 至九穷极变化（极易、易之极）总体上还是在易学的设计框架之内，尤其四象四分之形，正应了分而为四象那句话；从这里来看，倒不一定可以拘限于四方一项之上了。四字里面象分的符号有些象八 但说解并没有明说从八 可见四与八并没有直接规定的制作关系。从一到九的总体设计中 我们可以看到统于易的思维路径。这么说来 表数字还是一组有机的配套制作，不过这种组构是易数层面上的，非表层的组构而已，更不是如一般数学数观那样简单地直接处理在一起了事。从部序编排上来看，一、三最前 八、十次之 二又次 四、五、六、七、九最后 其间的跨度极大 基本上横亘了《说文》整部书 因此 易学框架 乃是《说文》的总构架 之一）应该说是没有多大问题的。十个表数字的部首排放顺序参差不齐，又分属指事、象形等不同的制作法 其间隐含的关窍 还要多结合

其他各部首的总体安排，全局设计才能看得更加清楚，这些工作都还须待以时日。

表数字最重要和最主要的，当然是一二三四五六七八九十诸字。但除此而外，如百、千、万、兆等，也都是务必参观的对象，这些字一般都表示十的整倍之数，象廿字与𠂔字，就直接从十拟构而来，表示两个或三个十的相并叠加，百与千字的制作亦与十字相关，象兆字从重八，立义于分，表分之极繁极甚，兆不从十而从八，当然是表示分而又分的意思，后来兆表极大的数，同极分的设计乃是一贯的。注意，我们从《说文》一书来看人文的原始，只能是一般性的代表意义上的，因为中国早期的文字遗留下来的有很多套，我们今天还能看到，像甲骨文等。通常人们总偏于搜索各套文字之间纵的历史关系，有这种倾向，但事实上我们只要稍微留心一下，就会发现它们之间实际上更是一种横的历史关系，也就是说，中国早期历史存在过多套所谓象形文字，它们是各有其独立性的，我们要强行寻觅出它们中的发展脉络便难免失于牵强，也正是从这里来讲，一个字在此套象形文字中的制作情况，与在彼套文字中的制作情况可能就是截然不同的，出于两种思维路径，比如笔者曾见过的古代青铜器上铭刻的楚国文字，就与甲骨文及《说文》中的诸字，没有丝毫一根线上的珠子那样的关系，故而古代各系统的文字之间，实系一种并列的关系。这一点应充分认识到。另外，历史中文字的重新制作情况也是要充分估计到的。并不存在那种仅仅是字体变迁形态的沿革，没有这样平稳意义上的段落，即以名而论，古代人文就存在过重新制作的情况，如禹治洪水，山川旧名有湮没不可知者即重新命名，文字的制作也不可能就是一步到位而绝无歧出的，上古人文毕竟存在过书不同文的情况，当然，六书法本身还是有着一般意义的，尽管各套文字的具体制

作可能全不相同，至于它们之间的作比较，较比它们之间的作顺序排列，则更具有一种方法上的确当性。

我们观察古代的文字制作，寻找其中的所循思维路径，为的是配备一个坐标思维，以期在我们今天的思维运用中，仍然能够具有一种始原性，这一与始原坐标的连接，造成一通贯整体、全体的连绵，从而更直接地上溯到形上性，文字的制作思路正是确立在完全形上性框架之上的。如果一个人他的运思是非形上的，或者是缺乏形上之根基的话，那么他不仅不能深造于精神之域，而且对任何事物都无法作出实质性的判断。即如中夏人文，从其文字中能折射出一种什么性素呢？简单地讲，那就是它的全息性。这是中土人文的基本性征。好比一个圆球，无论你触动它的哪一个点，整个圆球都会滚动起来，中夏人文正是贯彻着这一点球法则的，无论我们所提的是多么细小的一个末节，整个人文都会滚到你的面前。也正是从此一层次上，我们说历史人文中的任何一个末节，都是作为一个迹、迹象而存放、摆放在那里的，这些陈列的象里面体在的乃是一个人文整全性。文字的制作正是诸般迹象中最首要的一个环节。根据一一对应原则，制作的文字所指向的是一个个的实，即所指。而我们的运思，便与这些实之间有着一一对应的关系。在《说文》的解释系统中，是按照形而上的格局衍展开来的，也就是说，文字说解本身已明确规定了实的底色是形而上的，因而形上性在《说文》中乃是一种规定性，从而我们的运思根本上其底色的规定亦是形上的。文字是思维制造出来的结果，因而，始原坐标思维相较于我们今天的日用运思而言，它乃是过程创造性的，而一旦文字制作以后，成为既成的实体，那么它便作为结果充当后来人运思的单位构件，仅仅是当然而非所以然形态的东西，这样始原思维便与后来的思维发生参差，所以我们日用运

思所资用的单位与文字制作时运思所资用的单位是不同的，由过程而之结果虽然是必然，但我们有必要寻求一种完全，将那佚失的部分补加上，这时候，我们无疑把握了一多套运思的方法，从而使运思与运思之间本身造成一对勘性，这对勘性是思维与思维之间的核对与查检 是本身性的。最后 也正是此人文坐标性 使我们明了人文源头的惯性。从而温故知新 以确当的了解为重新设计之动力，至于那些文字兴废主张者们的意见，无疑是在主张废除思维坐标，因为在他们简单的实体文字观下 无法洞见文字思维上的构成和来源。

一九九八年十一月十日

宋人著作中的范数系统

在传统的学说研究方法中，通常都是从名言着手。像由辞以通道等理论就能反映这一治学传统。比如焦循的易学著作，乃是将易经中的各条名目一一列出 进行考求 比如上、下这样的名。因而，朴学当中对汉语言每一个字所做的形声义方面的工作，乃是由名通道的学术传统的一种彻底化，自先秦名实论以降，这一学术传统的牢固确立是必然的。而在传统思想学说系统中 名范确实占有着突出的核心中枢地位。因此 像《朱子语类》、《性理大全》这样的书都是按名目编排起来的，如性、理、气等等。而戴震的《孟子字义疏证》也是直接从名目入手进行研究和辩证，故由名以通道不仅是学术研治的主要手段、一大方法，同时也是历史中的著述所采用的一大方式。上古的周易卦系不用说 像汉代扬雄的《太玄》 北宋司马光的《潜虚》，南宋蔡沈的《洪范皇极》等 都是着力于范数系统的建立的。因此，从范畴系统的拟定来看中夏人文思想的思维特质，是绕不过去的重要一环，同时亦是一条便捷的有效途径。

蔡沈的《洪范皇极·内篇》是对《尚书·洪范》的整理 以此作为对周易的补充，这是作者的意图和初衷。作为朱子之弟子，蔡沈又专治《尚书》 故《洪范皇极·内篇》与一般的术数著作是有所不同的。作者的态度是严肃的，尽管他的努力未必得到普遍的认同。在书中 每一个范畴都与数法相联合 是配有特定数的范畴 故称范数。《洪范皇极》中的八十一范 只有中是没有对待的范畴，其余都是对待范畴，而且在数法上也是相补的关系。这八十一范是：

中(5、5)	原(1、1)	、终(9、9)	历、养	成、结
华、实	见、收	舒、迅	比、远	靡、饰
疑、决	过、豫	伏、升	潜、堕	守、移
直、壬	蒙、囚	闲、胜	须、遇	亲、宾
柔、坚	常、革	祈、报	振、止	冲、戎
从、分	交、竟	育、疾	壮、弱	兴、除
锡、戾	盈、虚	章、昧	益、损	公、用
开、翕				晋、郤

在上面四十对范畴中 都有一定的数 从(1、1)到(9、9)不等 ,5 数表示中 自古都一样 因为 5 为中数 惟中无对。古人有以中为心者，朱子曰惟心无对，这些都能反映中夏思想学说的特性。

蔡沈的八十一范与扬雄《太玄》中的八十一首有许多可比的地方。相对于周易的八八六十四数，《洪范》与《太玄》都是突出九九八十一数的，从而在效法上力求与易学形成相互的补充。为什么古代学人这样关切数的内涵，乃是中夏人文中甚可考究的题目。当然数法并不止限于六十四和八十一，还有五十五等许多种，依人的体认、理解与构划而定。像扬雄的太玄经，其中开列的八十一首(名范)从中到养 虽不像《洪范皇极》那样有直露的对称关联 但却是精心营构的名范系统。并且 名范系统所要表达的，就是人本身的观念系统，因为各人把他自己终生对宇宙、世界、人文、自然等一切的理解和体认全部熔铸到一个名范系列中去，这就是根本的该摄，从而得到完全的解释和处理方法。因而每一个范数系统 名范系列 都是一个自足的人观系统，而人文的根性也就包含在其中。从汉宋及其他各代的同类著作可以看出，名范营为无疑是一个深固的人文中的

形态传统 这一传统 表达出古代学人要求对世界有大 全的
理解和把握的情愫。

《太玄》的八十一首分为天玄、地玄、人玄三部分 每部分
二十七首，具体排列如下：

天玄	冲	周	礪	闲	少	戾	上	干	狩	羨
	差	童	增	锐	达	交	夷	僊	从	进
	释	格	夷	乐	争	务	事			
地玄	更	断	毅	装	众	密	亲	敛	强	睟
	盛	居	法	应	迎	遇	竈	大	廓	文
	礼	逃	唐	常	度	永	昆			
人玄	减	嗟	守	翕	聚	积	饬	疑	视	沈
	内	去	晦	瞽	穷	割	止	坚	成	阕
	失	剧	驯	将	难	勤	养			

八十一首依序排列大致如此，每一首都有其专门义涵，这
些与《洪范》比较不失为最好的参照。

此外 书中还有五行植物属图 五行动物属图 五行用物属
图 五行事类吉图 五行事类凶图 五行支干图等等 表明作者
想用范畴摄括进一切自然与人文生活内容的意图。比如五行用
物属图中的厕圉一物，这些看上去杂乱无章，似乎乱七八糟的
名物堆砌，反映了儒家学者中的一种倾向，也就是传统思想中
的体物不遗、该物不遗的认识。因此 上自宇宙起源生成 下到
日用中的巨细一切内容 无不揽括进去 这就是连绵。这种思维
方式是与中夏人文的传统相配套的。理与事的相即关系也是在

日用之道中理解的，这是她的特征之一。

据蔡沈自序中说，世上只传有易象，而未传范数，数始于一 象成于二 所以数主奇而象主偶 奇者数之所以行 偶者象之所以立。体天地之撰者易之象 纪天地之撰者范之数 所以二而四而八便成八卦之象了，数一而三而九便成九畴之数了。这样 蔡书便是九畴之书 对易经这一八卦之书作了补充 因此范畴书有九九八十一个项目，蔡氏续书之旨如此，这样才周全了易学。但蔡氏书虽列于《性理大全》易学经典之末 然而并没有得到后世的一致公认。西汉扬雄太玄经也是主八十一首之说的系统 可见自古九畴就是一大问题。蔡书主数 这是因为要补易象 所以主数。就像他自己说的 象数一而不二，一致而同归 天地之所以肇 人物之所以生 万事之所以得失者数也 不研数不足以知象，不明象不足以语数，数之体著于形，数之用妙乎理，故穷神知化 独立物表也 象数可相有 不可相无 故异用而一本 说得非常明白。

司马光的《潜虚》也是数上面用功夫的著作。他是五十五范畴的系统，而有别于蔡沈的八十一范，这些都是仿周易六十四卦编立的。司马光写《资治通鉴》，而又津津于数法的营为，不能说没有深意，因为对历史人文有深切体认的学者是不会去做无意义的事情的 其工作都有一定的意向。蔡沈也是这样 因而范数著作在儒家思想学说著作之林中乃是一值得考究的现象。司马光的五十五范也是配合数法制立的，以（1、1）为始 以（5、5）为中、为结 依序排列各有初上六位 如下：

元	哀	柔	刚	雍
昧	昭	容	言	虑
聆	睹	繇	情	得
罹	湛	寿	郤	庸
妥	蠹	訖	宜	忱
喆	夏	特	偶	暱
续	考	范	徒	丑
隶	林	裡	准	资
宾	戢	敦	义	绩
育	声	兴	痛	泯
造	隆	散	余	齐

从以上的五十五范中一时看不出什么，但由元开头，到齐终尾 这种编排的寄意却是明确的。元就是始、原与儒家传统所重的正始之道是密切关联的，也就是说 始不正则终不善 所以至诚之道可以前知，即终始在实是上面的终始一致性，提供给人以前知判断的可据性，而齐作为善终亦能反映儒家人文的理想。如庄子的《齐物论》以及大学中庸的齐天下。齐的涵义虽各各不同，但能折射出其深广性，正是从元与齐这两范中我们看到了古人的一种终始设计，乃是着力提供他自己的一套万世垂法、垂范的一般可据性来 这就是范数系统制立的初衷。可以说是周易传统下的历史营为，也就是儒家经学的经世致用实学的一种表现方式。因而范数系统的精神还是向着实学在靠拢的，虽然其效果并不是直接性的。

宋代学术的精细与发达，许多方面超过了唐代，像司马光、蔡沈的著作，只是诸多象数作品中的两部而已。此外还有邵雍的《皇极经世书》也是北宋重要的象数学著作 也是从象数着

手营建的思想学说，而且系统整齐。邵雍的学说有先天学之称，他著《皇极经世书》的目的是要将人文历史及自然宇宙的一切都解释为一个大的象数，从而，人文与自然都是可以把握和控制的，这就是易学唯知与能的精神，即通过握易通变使人成为全知全能的。所以邵雍的《皇极经世书》乃是儒家特殊方式的经世致用传统的表现，其知识态度是很特别的。象数学与名范的结合在《皇极经世书》中是显见的，从具体事例中就可以直接地观察到中国古代名范系统（尤其是结合数法的名范系统）的营为性。也就是在这名范系统中，谋求对人文全体、整体的把握和捕捉，因为人文就是包摄在名当中的，这也是古代著书家的认识。

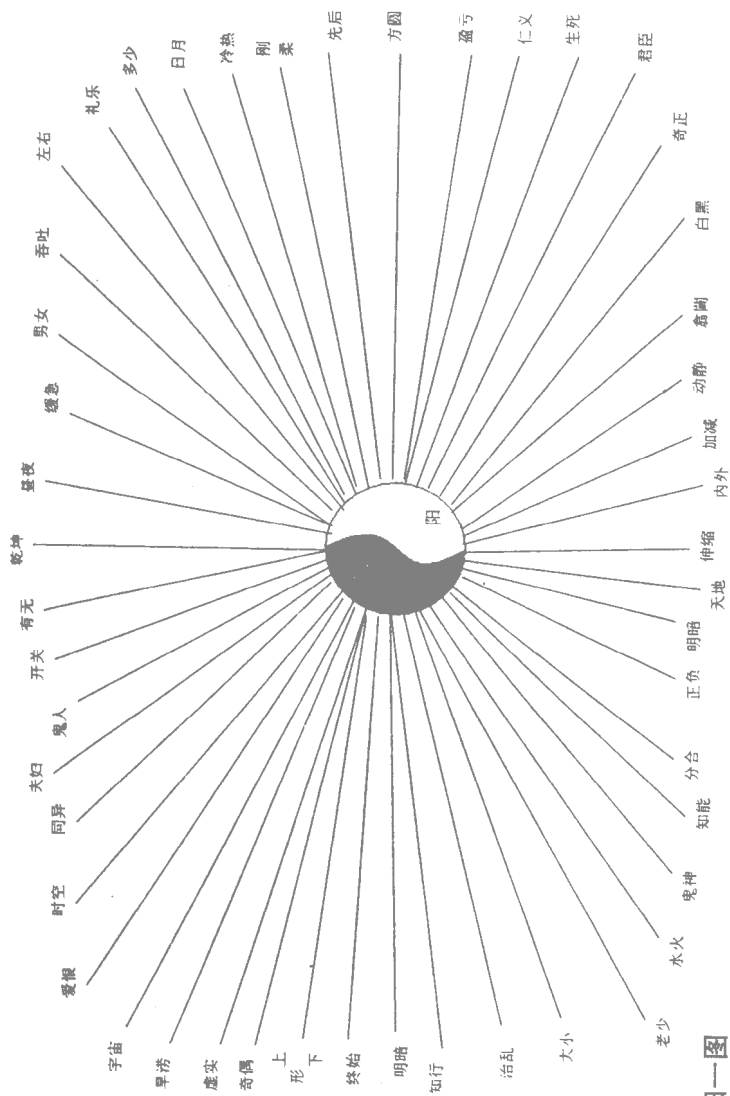
从这些范数系统自身的特性中，我们可以看到中夏思维本身的特征和性质，比如说，在所有的系统中都缺少时间和空间这两个范畴，这说明在中国古代的思维中是不考虑时间和空间因素的，因为时间与空间两者从事实上来说还只是作为形而下的单类事物被体认的，而不是像空阔净洁的理世界那样作形上的理解。另外，我们还可以看到，范数系统是全然非物性的系统，而是完全的事性的系统，名范系统所关切的乃是人文事域和自然事域，对物这一域并不经心，而自然之事也只是作为人文之事的补证成分而存在，即自然作为人事的一种出具方式。因而范数系统的性质是属于完全的事的人文的，绝对不是物的人文的，事与物是具有广泛规定性的两部，在历史人文类型的确正上正是如此。因此即如形而上与形而下的涵义，中夏人文也是从事上不是物上来给以框定的，即事性的形上下，与物性的形上下，二者本身甚有讨论之必要。不关心时间与空间概念，亦与事的人文性质直接相关，因为时空二者首先是物性的。

留心范数系统的一些特性，不仅可以明了中国古代学说中

的某一专门领域的情况，而且可以通过它展开世界人文之比较，对比中夏思维与其他地域人文的思维习性间存在的历史区别和相异性。当然后者是以前者为基础的，是从前者引发引伸开去的。关于名范的操作方式很多，并不一定都与数法挂钩，像《孟子字义疏证》便是直接从字题入手的，字题法也是一种许多学人都使用的方法，像阮元的辩证性、理等，还有焦循的易学著作，都广泛地使用了从字题入手的方法，这是由辞以通道的认同导出来的结果。此处不及细说了。总之，对古代学说中以名范字题为依托的方法是有必要展开讨论的，它直接与现代和以后的思考方法相通。

参考文献：

- 周易正义孔颖达疏 中华书局影印十三经注疏本 1987.8
周易集解纂疏 李道平撰 中华书局 1998.12
周易本义 朱熹注 上海古籍出版社 1993.1
雕菰楼易学 焦循 山东友谊书社 1992.6
三坟易探微 王兴业 青岛出版社 1999.8
易章句导读 陈居渊 齐鲁书社 2002.12
焦循儒学思想与易学研究 齐鲁书社 2000.5
大易集说 刘大钧主编 巴蜀书社 2003.6
周易研究 刘大钧主编 山东大学
周易基础 杨维增、何洁冰 花城出版社 1999.1
周易演说 蒋凡 湖南文艺出版社 1998.10
船山全书 王夫之 岳麓书社 1989.7
易说、周易大义吴汝纶 黄山书社 2002.9
古史辨（三）顾颉刚等 上海古籍出版社影印 1982.8
中国炼丹术与丹药 张觉人著 四川科学技术出版社 1996.1
左传译注 李梦生撰 上海古籍出版社 1998.6



阴阳一图

前 言

季 蒙

周易的研究有久远的历史。以中国的情况论之，大致可以分为古代部分与现代部分。古代部分又是传统的研究部分，这里面包括对周易经典的解释与发挥，既有义理的，又有象数的。从解释的文本来说，历史上有三种最为基本和重要，即孔颖达的《周易正义》李鼎祚的《周易集解》和朱熹的《周易本义》。这是因为，孔颖达的周易注疏是在集中了前代周易研究成果的基础上，抉择而定的，从而使历史中的周易典籍的解释有了一个统一稳定的定本 这是基础工作。具体情况在《周易正义》序中讲得很清楚。但是孔颖达注易是偏重于义理一路，以王弼注为底本。这样 在象数方面就不着重。而李鼎祚的《周易集解》，以保存汉易著名 正好在象数方面对《周易正义》形成补充 所以是留存到现在的相当基本的一部文献，于是义理象数方面乃得以完全。但是王弼死的时候年纪很轻，在学问的厚积上难免有一些问题，虽然孔疏选择王注为所本有一定的考虑，但其中的不足历来学者也多有议论。当然，宋儒对孔疏周易的非议含有排释老的因素 孔氏《周易正义》与李氏《周易集解》基本代表了唐以前的周易解释情况和水平。而宋以后理学时代最基本的文本解释却是朱熹的《周易本义》 虽然注解十分简易 但是代表了理学的基本态度与观点，而且是在吸收前人易学成果的

基础上总结出来的 比如伊川易传等。明清以后 易学研究有强烈的朴学实证色彩，开始了另一个时代。

关于易学的发挥和旁支更为繁复，在先秦时代就已经开始了。比如《周易乾凿度》一书 郑玄注 有乾隆丙子（1756）难雨堂版。前有德州卢见曾序 就说到对待纬书的不同态度 认为先秦纬自有其价值，乾凿度就是一例。但这还是就易义发挥的。像汉扬雄的《太玄》，更是直接仿照周易的形式自作的一部书。但是从数上来说，《周易》是八八六十四数 而《太玄》是九九八十一数 只是《太玄》远没有《周易》那样自圆 无论是算法上还是文本方面 都有很多不对应的地方。宋司马光为《太玄》详细作注 而他自己也作有《潜虚》一书。这其中有一个共同的特征就是着重范数、名范。《潜虚》是五十五数。在配数方面历代的著作还不少，像蔡沈的《洪范皇极》就是一例。他是参照《尚书》洪范九畴按九九八十一数配的；北宋邵雍的《皇极经世书》也是在象数方面很着力的著作。象数的历史十分久远，它是中国思维中一个极普通的干部。一直到现代，始终贯穿在人文的各个隅中。有一点须注意的 就是象数的配法 了解了这一体例，各种学说就不复杂。比如汉京房的易学，就是把天文、人事、日用等各个方面配在一起，其旨就是为了用统一体例给宇宙人事一个大一统的说法和解释。因此 数与象的关系 就是一个辐射分殊的关系。数是中间的一 而象是一切方面的。如气味、声音、律吕、性情等等各个隅。这样 只要我们做出一份详细的象数表，就如历史年表那样，人文中一切生活及知识部门的统一就清楚了。所以 象数与义理并不是相对的两个 而是易的自然生发的阴阳面，最关键的是对中土的思维首先要做到达意。现代学术研究中的一个大问题就是对历史中的事物，在感性认识及达意方面已经出现了问题。所以才经常出现测量不准

的误差，这一点是要特别注意的。这是另一方面。

古代关于易的研究、解释与发挥过繁，因为易与中土一切人文隅胶合在一起，所以这里根本无法列举。在《四库全书》及《续修四库全书》等丛书中，保存有大量易学文本，可以参看“易部”。需要说明的是，二十世纪以后，中国的易学研究与传统相比，发生了很大变化，虽然这些研究并不一定很准确的当。如新文化运动时期，古史辩派讨论周易的一些论文，当时是以打破古史中的陈说为务，他们攻击和否定伏羲画卦，文王重卦，周公作爻辞，孔子作《十翼》等说法，但是这与时世背景有关系，所以说，古史辩派在文化历史上的意义较学术上的意义为大。二十世纪的考古发现总是获得与疑古派意见相反的证明，比如最新从王家台出土的秦简归藏易，就说明易的情况相当原始久远，更有早于周易系统的。可参见《周易研究》二〇〇一年第二期有关论文。易的原始乃是一些卦爻符号，至于卦爻下所系之辞本来不是一定的，现在留传下来的周易文本系统也只是是一个文献参考，并不能完全绝对化。关于二十世纪借用易学发挥构成自己学说思想的，最著名的是熊十力。他在《新唯识论》、《体用论》、《乾坤衍》等书中讲的禽闢成变，借易申说宇宙构建模式等义，曾发生很大影响。建国以后的易学研究曾受到唯物论的影响，另外考古发现也起过重要的作用。关于周易的文化史与哲学史的研究也不少。这里面较著名的有高亨《周易古经今注》、《周易大传今注》等著作，还有李镜池《周易探源》、《周易通义》等作品。朱伯崑在周易哲学史研究方面是较有代表性的。而马王堆出土的帛书《周易》则有邓球柏的《帛书周易》讨论解释较详，是很好的参考。《文物》杂志中也有很多相关资料。

现代周易的研究不仅限于大陆，海外也很有发展。而且范

围、方面很广，较注重学科的比较与交叉。比如《周易研究》二〇〇二年第一期讨论遗传算法与易算法问题的论文。概要言之，易学与哲学、文化学、人类学、诠释学、历史社会学、美学、文学、史学、考古学、古文字学、计算数学、生物医学、天文学等各个学科，在现代学界都发生了广泛的交接。比如讨论易与推类逻辑、易与心理分析的研究方向；现在瑞士南部阿斯科纳有一个爱诺斯基金会，《周易研究》二〇〇一年第三期有专文介绍，是一个与易有关的组织。海外与易有关系的组织还有若干，如美国成中英国际易经学会，以及史密斯办的《周易网络》杂志、比利时《世界太极科学》、法国‘周易中心’等。研究专著也有一些，如美国卡罗尔·安森《易经的哲学》、德国卫德明《易经八讲》、《易经中的天地人》等著述。但是海外研究周易的，仍然是以台港日韩的为多。韩国与日本的研究，较多地以中国为参考坐标。比如韩国讨论熊十力易学以及新儒学、易与中哲史的论文就不少。当今世界上国际易学研究的情况，基本上可以从大陆办的《周易研究》反映出来，发表论文极多，另外还不断介绍新出版的周易研究专著，可以参考，这里不能赘引。另外刘大钧有近百年易学研究回顾的专文，见二〇〇一年第一期，也可以参考。据称现在已有与易相关的互联网站三百多个。

关于易学西传的历史也有几百年，比较著名的例子是莱布尼茨，据说他从易卦爻阴阳性得到启发，用二进制造了一架计算机，他想把自己的发明献给康熙皇帝而未果。黑格尔在哲学史讲录中也讲到了周易。早期西方学者了解中国学说思想可能是用的传教士的译本。据统计周易的译本目前有二十多部。利玛窦中国札记中曾记述过当时来华传教士勤奋研读中国典籍的情况。但是，中国经典的基本特性是它永远不能离开解释，而且历史中的解释是逐代堆叠的。因此，真正要译介中国的经籍

就只能把像《十三经注疏》这样的典籍完全翻译才行。否则对中国学术中枢的触碰不是猎奇的便是猜测的。而且有一点应该注意的是，在鸦片战争以前，域外学者对中国学问还能够持比较认真的讨论态度，比如最近出版的《洪堡特语言哲学文集》，作者比较认真地讨论到汉语言的问题。不仅仅是在语言领域，在一切文化学术部门与分科中，比如经济、文学等，都有过比较慎重的对待。这些历史中的学术情况，我们也须有一个估量。

周易在历史中的研究情况既然是这样，那么再做周易研究意义何在？又有哪些工作还可以做呢？事实上，这就触及到了最实质性的问题，那就是，历史中的学问，在人文史中本身是有一个升降的，即历史学问如周易，并不机械地、直线地随时间推移而进展，有时候反而发生偏离。比如易学，自近代以来，情况就比较乱，使人无所适从，而且有很多江湖性的东西。因此，周易的本体必须还原。因为易学是最原始也最朴素的，它的连绵性非常强，只有把周易最基本的东西认清楚，我们才有可能确立一个坐标，这就是易学的体例。事实是，周易本身是很难穷尽的，它可以无限衍展，这就像辐射，我们先要把辐射源考定清楚，这是基础的工作。有了这一个起步，即正始，那么下面无论推展多远，我们都有了一个始点和依托，这就是周易的基本思想的作用。必须说明，二十世纪的学术中有些因素是破坏性的，比如古史辩派，很多结果与考古相左。之所以不能有建设性，还是因为对人文本身的性素不能了解，所以也就不能自信，相对于历史中的成绩反而回去了不少。另外须说明的是，国外的东方学、汉学研究虽然可以参考，但毕竟不能取代中学的传统方法与积累。因为汉学家在感性与达意上有时候会有问题，这些都是可以估量的。关键还是学问本身的径直考察，我们要用自

己的思考去测量。所以这一次研究周易，就是打算把易学中一些最基本的东西重新确认清楚，并讨论它的可能走向。

周易研究属文科学，文科学虽然是软科学，但是牵涉面广，是不可缺少的基础。案原始易问卜吉凶，考其起源还是由于人的不安全感。从这里来看，易本来就是出于实用的，而且易作为忧患之书，其原始性素保留下来，不断发展，其影响一直延续到现代。关于易的很多原始情况，很早就已不可考了。比如孔颖达注解《周易》时，解释卦的意思，引用纬书的说法，就能说明问题。但是古代问卜吉凶，并不止限于占卦一途，还有诸如龟卜、占梦等办法，这些在《周礼》中都有详细的载录，可以参看。从这里来分析，古代人有收集事情结果与占卜所示相互对证的传统，由此也就决定了一个广阔深厚的经验总结基础。因此现在看到的周易卦爻下所系之辞，便是古代生活中的实事系录。那么《周易》文本也只是一个参考文献，而最绝对的，还是卦符本身。比如说需卦上六爻说有不速之客三人来，就不能排除这种可能，文王被囚羑里，纣王派几个人去监视他。从重卦来讲，应该是很原始的，因为排列组合本来是初民的能事。现在对周易的研究，常喜欢用文化人类学的手法来处置，其实并不妥当，还是应该本以传统的经学方法。比如章太炎在《馥书》中便引用人类学材料论到上古易数的情况，明显有不妥之处，可以参看。

在易学长期的历史演进中，一般而论，易在政治历史上的影响是最大的。从这里可以充分看到它的人文实用性，而这种人文实用性的消息，并没有消失。明末王夫之说他是从观卦进入易学的，观之义，就是考察人文历史之兴衰更替的。通古今之变，就是一种观，这反映了易之为书忧患之义。举例来说，古者包牺氏之王天下，取诸卦以治，从离卦到夬卦凡十三，其内容包括了渔业、农业、商业、政教、水陆交通运输、守备、兵器、建

筑、丧葬、书籍文字等等 城市的兴起 文化的创建 都包括在里面。其实诸卦所显示的 就是一部人文史。由此 不夸张地说 人文生活中的一切具体、抽象内容 都可以用易符标出来。比如理学 朱子认为人文史是不断剥落退化的 但是剥到尽处 会有一个来复。这就是阴阳升降来回之理 毕竟理还在。依此类推 卦符的用处是无穷的，该摄的。至少中国人文史都可以这样处理，极为简易。这就是体例，是思想上的一种观法和处理。像良知、本体、性、理、道、气、无、玄、太极等等，都可以用大畜卦标示（象义），这样 就真正达到了卦一分殊（诸象义），所以华文化是一个辐射的“一”，最简单，也最繁复。这是其一。

由此，当我们把各个学科与知识部门理会为分殊的诸象义时，那么我们就有一个现成的大一统体例语言。百科全书式的个体知识结构，也就是现成的。比如《道藏》里面的语言，是讲丹学、医学、武学、养生等等，但其语言与理学多相通，如道、气、理、性等关键词，这就是体例语言。《老子》中的一句话，在武学中是太极拳，在理学中可能就是治心明性。比如“重为轻根”、“静为躁君”之类。我们可以在各种典藏文献中清理出一个专门的语库，而且有一个很明显也很能说明问题的现象就是 历史中的注如此发达，而注与所注之间，常常就是统一体例与学科分殊的关系。比如说一、二、三数，在形学中就是圆、方、勾股。在前面我们提到过统一象数表的问题，为什么中国数学史上总是以代数方法解决几何问题呢？这就是因为象数思维的指导作用。几何是象，代数是数，如割圆术在中国古代数学中发展得就很繁复，而华文化就是很尚圆的，因为圆最奇妙。像太极拳，全是圆的力学的运用。数学并不是统一的，因为数的理念因人文系统会有所不一样，比如华文化中的算术，乃是一种轻重数学的东西，它不是绝对数学（理论上求绝对），像九宫格可以

无限衍分，分的细化程度随需要而升降。现代微积分实际上是数学上的一种让步处理。中国古代勾三股四弦五之说不能单从具体结果去理会，因为易学传统极注意配数，故而也极在意“象”之间的奇妙数关系。尤其从一到十数更被注意。勾股弦不过是具体的几项“象”而已，而三、四、五数都是很关节的元数。由一到十到无限之数，每一个数都有其分位，是不能乱的。因此二进制、十进制、十六进制等说法，还是一种外铄性的解说。因为根据易数的体例，就是阴阳奇偶轻重升降，十数的一、三、五、七、九奇数，二、四、六、八、十偶数的派生是很自然到位的。一、二更不用说，像十六、三十二、六十四、三百八十四等就是自然的两仪疏分。我们通常说圆三百六十度，这是人为制定出来的，因为靠自然衍分只能是三百八十四分。正当易数三百六十度的制定可能还是为了方便，从各种配合情况来看，如果就易数学不断派衍下去，会不会导出另一种数学系统也不一定。当然，易学的实用性不局限于此。

从思想上说，易数对中国的学术思维做了根本的定位，很难改变。即以卦爻结构来说，就能表明中国的观念与其说是知识的，不如说是认识的。因为每个卦都有自然之象和人事之象两重“义”。自然之象是原始取象，人事之象是“命义”之象。重点在人事，也就是人文一边。所谓万物之情者，盖指了解万物的情况与实情。所以中国古代思维更偏重认识的功用，还不在知识一边，也就是说意义很重要。以经济来说，汉朝一石米可以五钱，这是民生宽裕的时候，碰上动乱之世，一石米高达万钱。经济轻重与治乱轻重，说明决定价格的是意义而不是价值。治世的一石米与乱世的一石米，意义不同，有轻重升降。易学就常常称量这一类轻重升降，通过卦变爻变来“当”之。那么，对中国的思想与学说，也应尊重到它的认识性质，通常先于它的

知识性质 人文测量才测得准。像中国工艺技术的发展 就不是科学的 而是实学的。实学与科学是两套理念 即使现在 华人对技术还是实学的认取。比如“科技”这个词，就是实学造的。据说中国以外很少有此提法，这些都应该注意。易学与各种文化学术部门的关系很繁，这里不能尽举。但是其中的实效性我们是完全看得清楚的。总体来说，易学在人文学科上的直接价值比在自然学科方面更现成，像中医与易学间的关联就是不言自明的。最主要的 是易学本身如果衍展下去 有可能产生新的学问。清代焦循是易学名家 在数学上也很有成绩。但是焦循对易的解释 完全用爻变坐实的方法 是否会有拘滞的一面 也须讨论。比如艮卦六二爻：“六二 艮其腓。”注谓：“腓 犹匪也，谓兑四之艮初成节。”这样 每一个卦中的每一个具体的爻 都用其他卦的具体的爻之间的相互变动关系来坐实解释，虽然有严整的体例 但却限制了易变动无穷、无一定之宜的原义。这些是必须活看的。必须看到 名学与易学间的互动也不可忽视。比如墨辩取予之义，正能对解易卦爻取象予义的现象。这些在论文中都将讨论。虽然我们的重点放在先秦易学，但是易的边延本来不容易划定。是否就能机械切分出先秦以前之易和先秦以后之易，这些只能在研究展开以后再来不断调整了。

易学研究的难度主要在对易的始原很难确定。易学的很多基本内容历代学者只能凭推测等办法去处置，这种情况在孔颖达疏《周易正义》时就如此。比如在解释卦的涵义时 便引用易纬乾凿度的说法。孔颖达引用纬书和老庄之学注《周易》的地方不止一处。现在的学者运用文化人类学的方法考论易的一些始原问题 虽然可以提供一些新的说法、观点 但最终仍然是不能定论的。比如说易数的问题，就非常麻烦。以李鼎祚《周易集解》为例，在注解“大衍之数五十，其用四十有九”一条时，

引用了晚近崔〔覲〕的说法 而李氏《集解》却是以保存汉易著名的。可见李注本身有抉择标准在里面，一定有所比较，并不是一味准以古代学说的，首先还是从易理考虑。从这里我们可以窥见古人治学的态度。这样的例子随处都有。也就是说，易的原始，即使动用再先进的考古方法，也已经很难确证。但基本的情况，却大致不出《周易》文本本身所说的古人作易、仰观俯察等说法。因此，在易学的研究中就有一层分别，那就是我们研究易学，重点是放在思想学说的考察上，是将它作为一个人文义理思维传统去对待。因为即使是易的各项原始制作情况都得到了实证，也仍然不能包括历代学者对易学的学说发挥，而后者显然才是真正的庞大的系统所在。这种情况在字学研究中也有，比如《说文解字》。最重要的，不是文字制作本身的原始事实情况，而是经学家对文字制作及内含之义的系统的说法。这就是思想学说本身、思想学说之本体。所以我们的易学研究不是考古实证工作，重心还是放在义理的工作上。

关于研究方法及技术思路，简言之是为了探求知识体例，因为中国的传统历来是较重一统的。而在知识上这种统一又是历史事实，如前所说，用来统一的就是一贯的知识体例。像《古今图书集成》就十分明显地使我们看到，中国人文传统的各个知识部门是系统齐备的、自身配套的。这些学问部门牢固地统一在一起，贯穿于它们中间的就是体例。人文知识的体例是至关重要的，并不是每一种人文都有自属的体例及全备的系统。举例来说，如阴阳两仪，无论是在数学、医学、武学、经济、刑法、政治、历史种种领域中，都形成无处不在的辐射与分殊，那么阴阳就属于知识体例中的关键的一项。事实是，人类各个群体都发现了广泛的阴阳性。比如很多语言的词性就有阴阳性之分，像德语中的钥匙一词属阳性名词，而锁孔一词却属阴性名词。

但是，把阴阳性全面发展为一种人文的却只有中国人文。易学及思维与一切学问知识部门领域相关，所以研究易学就是求得思维体例 就是为知识学问的一统做准备。比如易数学 它表明数学并不是统一的一般科学，数学也是一种具体的文化思维。关于这一点 此处不能细论 在论文中我们会谈到。

这样，我们就需要充分利用到各个传统中国学问的门类、方法。比如说名学、字学、史学、礼学、朴学、学案等等 甚至包括自然物理在内。但归结起来 经学是统一的核心与灵魂。因为易学本身就是经学的，这就是“研究从性质、方法从类别”的原则。即以朴学论之 首先我们理解为义理对勘集合。通过这种方法的处理，使义理本身的情况得到最大程度的确定，而不是推断和猜测。举一个例子“墨辩”中有“撓”这一条 义理上很重要。而《荀子·议兵》中就有“延则若莫邪之长刃 婴之者断；兑则若莫邪之利锋 当之者溃。”两相对勘 撓的意思和内涵就完全确定了。但是孙诒让在注解中却用了更费事的办法，并未用荀子之书。可见前辈大家在朴学方法上也还留有余地，并没有完全饱和。另外孙诒让解释“墨辩”中“卧梦”等条时 没有结合《周礼》中六梦之法的内容；而孙诒让是周礼权威，可见，前人提供遗留给我们的，只是一些方法范例，并没有到毫无余地的地步。这就是说，历史中没有任何一种方法是可以作终结了断的。每一种方法都是在一定程度和限度内使用，其关键是“类性”要搞清楚，通过针对性的使用，便能发生宏伟的效果。

有一点须说明的，在研究过程中我们必须自觉地尊重一个纯种原则，这不仅仅是别同异的要求，同时还有一个体与用的问题。因为没有种的纯正，就不可能有原发的成果。近世以来，东西学之间的比较交接讨论，毕竟是历史中的一个短时的事体，它属于用的层面，而长时段的易学（包括其他一切学问部

门)传统之本体却是自属的,并没有与西学相涉,这是体的方面。体用的区别 我们有必要分清楚。两者之间固然有相扣的连环关系,但是如果自己本身不能独立地搞清楚,而用别种思维和学说来诠释,那么最终的诸如东西学的讨论也就不可能了。简言之,人文比较属于使用的层面和方面,而人文本体是自属的。它的目的当然不是为了比较,而是自身的推展。

前面说过,易学思维是历史中的一般思维,很难具体限定在哪一时代,作机械的朝代切分,而且也很难限定为某具体的著作,因此研究重心放在思想体例上进行论述是明智的。先秦易学是以后历代易学的基本框架与体例,而易学又是中国传统思维领域的一个框架体例。体例作为一以贯之的东西,就像一部辞典 无论它的条目有多少 只要把握了辞典的体例 就可以随时使用 就不会觉得知识是无限的 难以把捉。易学的基本体例,都是围绕阴阳两仪展开的。所以易学的难点不在于它自己有多少,而在于它作为基本体例可展开的限度,这就是唯至简乃可以至繁的道理。易之三义 简易一层就包含在其中。像历史中焦循的易学著作,就是探求易学体例的著作典范。之所以历史中发挥易学的著作那么多,而都能各圆其理,关键就在于易学自身可衍展的广阔性,即只要不是强行附会的,通常都可以落在易义的自然范围中。所以 说明易学的体例连绵性质 何以易学能接通各门历史学问,既是难点之所在,也是学术上最有价值和意义的要点。

就历史上所做的文献整理工作来说,汉代学者确实做了极为扎实的基础工作。刘歆父子校理群书,对经典的定本是进行了抉择比照作出确定的。比如长沙马王堆出土的帛书周易、老子写本,与现在的通行本比较就多有歧出,可见汉时各种典籍确有多种本子流传。马王堆帛书写本较今本更原朴、更朴野。虽

然年代久远 极为珍贵 但学理上还是现在通行的本子可靠。这一层是要说明的，即尊古也有一个原则抉择尺度。但论文的重心不在考订 而是放在义学。周易的义理系统 并不是一个只能猜测比附的对象，而是可以确定的，这是因为易从本性上说不玄学，而是上古的文物，关键是摸清楚周易自身配套的学说理路 这一理路超不出六十四卦的范围。所谓六十四卦 也是由一个最基本的体例不断自身翻衍、排列组合而来的。所以任何一个易卦 都包含着周易卦系的所有信息 这是从原理上看。如果追究易卦系统的原始，只有符号才是最根本的。至于卦下系辞都还是经历过变迁 并不是最一般、固定不易的。从现在遗留下的连山、归藏卦系的残断、断片情况看，完全能说明这一点。像《帝王世纪》等古书中所讲的上古人文中神农黄帝、连山归藏等相关情况、分析 不是没有道理的、无稽的。以周礼载录的情况参证之，古代太卜之官并不限于占卦一事，还有关于通过梦卜问吉凶的事情 而且每一个梦要收集起来 进行总结。从这里也可以看到，当初先民占卦所得的符号，也是要不断与发生的实事对应参证的，经过千百年的实验堆积，总结出在经验概率上靠得住的说法，渐渐约定下来，形成自圆的卦系系辞系统。这完全有可能，这些必须结合古文献具体讨论。

由于周易牵涉的广泛性，详细的情节只能在论文中才能具体展开，这里不能一一说到，所以只能例举几点主要的略加说明。周易的每一个卦 都与中国的天文史相伴随、相始终 六十四个卦配合成的卦义系统，对人文全体起一个基本的收摄作用。延续到理学 即形成所谓范数系统。范数系统即是理学家用来该摄人文与自然的基本的观念手段，无一遗漏。卦义正是最初的范数系统。比如讼卦说，人之所以有争讼，是因为契约不明 如果明立契约 就会息止或减少争讼。这颇能说明古代中国

社会中诸事重约定的性质，这一类的消息很值得留意。另外如剥卦 在义理上的关涉极广 而且义理明确 很有代表性。比如朱子谈人文，常常就牵涉到人文剥落的问题，他说人文史最多不过万年 且是在不断退化的 这属于人文剥卦。他又说 山河大地陷了 理还在 这属于自然之剥。但理是剥不掉的 所以又有剥尽复来一义 卦系是互相配合的。先秦人文史更是如此 比如老子说失德而后仁 失仁而后义 失义而后礼等等 就是一幅剥象。人文不断剥落而不得不至于礼，礼正是中土人文上古剥到最后的結果。紧跟在礼后面的就是兵了，周代的历史生动地展示了这一点。由此看来，华夏人文是一个极早就剥到了本质的历史，它可能只是人类历史人文的一个预演。比如说它没有宗教 没有神话传统 等等。很可能这些东西在上古就已经剥落掉了，因此它一早就直接进到了世俗社会。左传中记录的各人对易卦的不同态度 就是论文要细说的。这些正可以联观。足见易卦就是一个符号化的人文史，是一个大的符写。像大畜卦所示，天在山中，也是具有广泛标示意味的。因为它直接“象示”道在器中、形上在形下中、理在气中、性在心中、礼制在名物中 等等义。所以，论述卦义本身就是一个人文正始的基础理论工作 其意义不言自明。

如果更一般地说，易学透露给我们的观念起点才是最要紧的。比如《周易正义》开篇即解释说 悬挂物象显示于人。这就是说 世界只是一片法象 是显示给我们的。思想学说所讨论的基础问题，都不能脱出这一基本认定和设定，这一解释是符合原始易义的。由此 每一个卦都按照一定的基本体例展开 首先是阴阳两性性 通过爻画的连断来标示 阴阳是最基本的。虽然阴阳性在人类各个不同区域都有所认识，但普遍的阴阳人文及思维只有中国最典型。比如西语词多有阴阳性之分，而汉字没

有 但是阴阳思维中国却更普遍。从事物上说 时间与空间就是一对纯阴阳物。因为时间是只趋向于前的 它最健行 是最阳动外向施发的 而空间有无穷的容受性 是最阴性承接的。因此空间与时间是阴阳性最奇妙的一组，它们直接接通形上下两重世界 这一点在经验中获得的共识 常人很难推翻。

从三才三道成卦来说，天象地法人观配成一套组合，而人观 亦即人道 是最主要的 这就是易所说的二、五之精。天地法象只是外界 但天人关系也包含显示在这里 至为基本 不可忽略。从易卦取象来说 远取诸物 近取诸身 这也就很自然会形成历史中万物皆备于我一类的儒家认识。孔子对弟子说多识鸟虫之名，也能反映上古博物之学与易的关系。从今天遗留的《尔雅》诸文献也能得到参证。每一卦中 自然之象与人事之象一一对应 非常整齐 绝无例外。这说明什么呢 首先它表明中土思维的传统 重心搁在人文 而非自然物界 这一卦义现象直接就能说明、回答近代以来提出的科学问题。自然之象即物象，人事之象即义象。在这里，就有知识与认识的一层“别同异”。所谓知识 以单纯物理的最为典型 比如对一株植物 是草本还是木本 裸子植物还是被子植物 菊科还是蕨类 门纲目科属种等分类都要清楚，这是知识。但 由这一植物而说：生命之本根、大化之流行……这是认识。亦即在物上取义，取义可以是玄学的，可以是实学的，又有种种不同。中夏学说传统之认识根性，尤为我们所应仔细厘清的对象。这是性质上的正类别同异。关于取象命义，最可直接结合论述的即先秦名学中的大取、小取，在论文中我们会谈到。

易卦虽然是一般性的，但并不是一律性的。易之三义，变易、不易在这里就得到很好的说明。关于一般性与一律性很值得讨论，因为人文生活由于两者混淆不清发生过严重影响。一

般性只是从知识事实上论的，但一律性则显系人为强制的结果。而且两者一旦作人为的偷换，负面作用就会很大。人都是要死的，这是一般性。但却没有理由说，人都必须死、都去死，这就是一律性了。人类社会及历史，经常是通过一般性来偷换地赋予一律性以天经地义的特权和充足成立理由，结果就导致对人类群体的欺骗和愚弄。因此一般性与一律性的正别同异关系巨大。周易卦爻中涉及一般而不一律的地方随在都是，易本身的变动使用，说明没有一定的东西可以固定下来，一切都是随时变转的、非固宜的。道家讲虚无，说明中国的人文是非常老的，也只有虚无是剥不掉的。从这里说，所谓无极太极者，也只是虚极、虚其极。因此义理上也就成其为轻重的根据，这些都是应该透彻的。也正因为虚无，所以“反”一下便有神明之说，而神明较之高明，更成为人文的潜台词，一般是不挂在口头的。

周易从它的始源来说，是事功的，这一性质一直延续下来。中国传统士大夫的史观也总是通过易义来传达。著名的例子有明末王夫之与黄宗羲等（如观卦、明夷卦等等），像需卦爻辞中说有不速之客三人来，与文王被囚羑里的处境就很相贴。这些当然都还是细节，主要是易的唯知与能的核心观念。简单说，就是古人有一个期望值，想通过对易的掌握，在知能上达到最高可能。即使不是全知万能，也要多知多能。易与史的关系始终是中国人文史中最生动的一对组合。所谓趋吉避凶，说明占卜的原始冲动首先还是安全感与稳定感的求得、获得。但是易本身并不负责太具体的告诉，主要只是指示一种意见，而且其结果会因人为而发生阴阳变转。究其原因就是易很好地占据和控制了百分之五十这样一个基础概率，所以我们如果从数学性上来分析地观看易的各种节目，就不会有神秘感的猜测。这说明知识上的透彻，对所以然的要点的把握，是破解各种迷信的玄说。

的关键。也就是说，根本无所谓迷信，只是理路上是否打通了。先秦易更单纯，没有后来历代堆叠上去的方术色彩和民间色彩 这是须说明的。从知能与体例的关系我们也可以知道 知识是有限的，“知道”才是无穷的。知识与知道毕竟有区别 知识只是提供一个基本的框架。比如数学，应用算题可能无穷无尽，但数学本身却很基本。周易的情况也是这样，它的元件符号只有几个，但它的施用则极繁。所以论文的基本观点恰恰是探讨周易的有限性 如体例 能缩在一个怎样的“限”内 这是易之体 正好与易之用相对称。易的至大肯定是用上面的 不会是体上面的。

笔者在九十年代中期曾写有易学论文二十多万字，但不成熟，也不完整。这一次研究，是希望写出完整的周易基本思想，主要是为了讨论知识与思维上的问题，由近而远地推进，方法上的统一是很关键的。配合易的研究，笔者准备了四篇相关论文 这些论文都承担了一定的分工 都有其特点。《说文表数字中的思维》是讨论易数与作文造字之间的关系和义理连结，把易学与字学统一在一起，文字初始与画卦的血脉关联是一目了然的。如果说六书出于自然的话 那么剥卦也能说明 诸子出于王官，也就是出于自然的，即诸子出于上古人文剥卦之自然。

《周易解释义理对观两点》是将历史中两部最典范的周易解释文本《周易正义》与《周易本义》放在一起比较，围绕孔颖达与朱熹对周易一阴一阳的解释，拎出理一分殊与无一相形两点，讨论理一与无一的问题。所谓无者 上代学说中普遍之无为、无心、无名、无功、无形、无体……一望而可知无的实在地位 非玄玄之空言也。理与无，作为贯通大时段人文学说之“关键词”（如理学时代七百年 等等）不容翫置。《周易说卦传中的类问题》是将易学与名学连通起来，与上面易学理学的连通相配

合 把传统思维领域的三大 易学、名学、礼学接在一起 这是作文的背景考虑。说卦传中纷繁离奇的类的排比，最能说明中夏体例思维的特性。这就是说，如果把说卦传这一个范例了解透了，那么以后再来读解华文化中的类连结就不会有障碍。论文正是要说明这一层。《宋人著作中的范数系统》是一个补充说明，这是把历史中因周易而派生的一些名范著作选择几个显要的例子 如司马光的《潜虚》 蔡沈的《洪范皇极》等 就其基本意思和主旨加以说明。指出范数系统作为“思想地”把握自然与人文全体的意图的表现，这一实质，是古人思维中的核心支柱 其地位不容置疑。这一传统的形成是连绵的、必然的 自然无奇。这些单篇论文是整个论文有效的配合和注脚。

最后，笔者将以前拟定的一个写作框架也一并附在后面参考。其中的内容 有的在论文中讨论了 有的则较简略。这些是由能力决定的。

框架结构：

- 一、认识与知识：卦爻的自然之象与人事之象
- 二、象数思维体例与人文学说部门
- 三、易卦爻画与文字制作
- 四、《左传》中的占卜消息
- 五、《周礼》中与卜问有关的内容
- 六、易学的分部讨论 义理易、数理易、性理易、名理易
- 七、易与政治人文史的关系
- 八、周易的基本思想及在学问部门中的分殊
- 九、周易文本的问题及比较

2005年 12月 17 日于上海同济大学